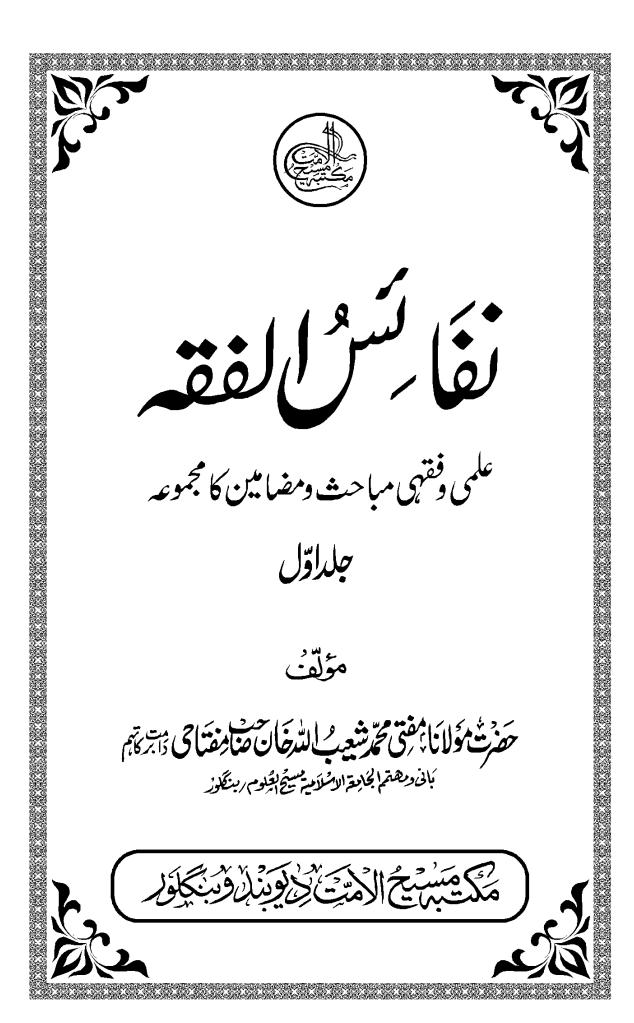


حَفْرَتُ مُؤلانًا بُمِفْق مُحِرِّشِعِ فِ اللَّهِ فَالْآمِفَ الْمُفْقَاحِي وَالْرَعَامِ

www.besturdubooks.net

مَكْتَسِينَ الْمِثْتُ كَافِينَالُ وَبَيْكُولُ





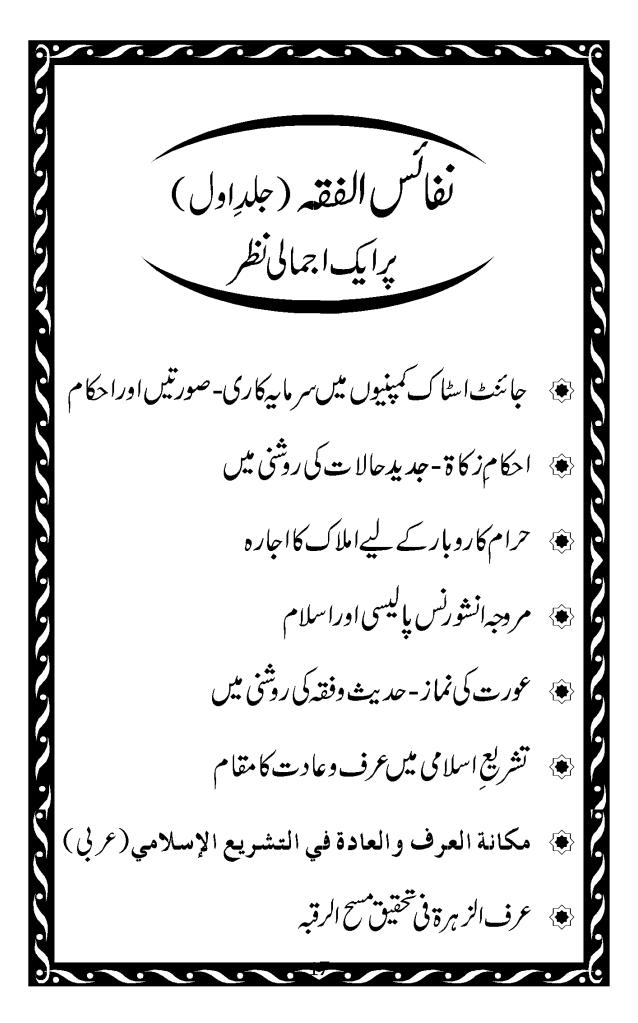
نام كتاب : نَفَا رُسُرُ لِ لَفَقَدُ جِلَدَاوُلَ مُؤَلِّفُ : جَدِّدُ يُعْمِدُ الْمَامِقَ وَمِسْدُ : حَصْرُتُ مُولانًا ﴾ فِي مُحِرِّشِيبِ لِللَّهِ خَالَ مِنْ الْمِفْتَاحِي وَالْرَكَامِ

وخليف كمضش الدش شاهفتى مفلق شكيش تصباحة الشُعَليُه فالطم فظاهم علوم كقف سهكارنيوك

مَكَ عَسَبِيعُ الْمُنْتُ كُلُ فِينَا لِالْمُنْكِكُ فَلَ

موبائل نمبر: 9036701512 / 09634830797

ای میل maktabahmaseehulummat@gmail.com:







صفحه	عناوین
* *	اللَّفَا لَيْظُ الرحضرت مفتى حبيب الرحمن صاحب خيرا آبادى دامت بركاتهم
711	مُفَكِّرَضَ
	جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر ماید کاری-صورتیں اوراحکام
۵۵	شیئرز کے ذریعے سر مایہ کاری کی شرعی حقیقت
۵۵	سمپنی سر مایه کاری کی دوصورتیں
۵۲	بہلی صورت کا حکم
۵۲	دوشینر، شرکت کی کوسی قشم ہے؟
۵۸	شركت ِمفاوضه ماعنان؟
4+	ایک شہے کا جواب
44	سر مایه کاری کی دوسری صورت کاحکم
42	اپنے جھے پر مالکانہ تصرف؟
۵۲	کمپنیوں کی قشمیں اوران کے احکام حرام کمپنیوں میں سر مایہ کاری کا حکم
۵۲	حرام کمپنیوں میں سر مابیہ کاری کاحکم

طلال کاروباروانی کمپنیوں میں سرمایہ کاری علال کاروباروانی کمپنیوں میں شرکت المان گلوطبالحرام کا عکم علاو کوصد قد کرو ہے ودوکوصد قد کرو ہے ڈوٹیٹر سے شیئر کی طرف گریٹر سے شیئر کی طرف کمان کی شیئر کی طرف کمان کی شیئر کی طرف کمان کی شیئر کی شیئیت و حیثیت کمان کی شیئر کی خرید و فرو دخت کمان کی شیئر کی کو کہوائی کی سورت کمان کی شیئر کی کو کہوائی کی سورت کمان کی خرید و فرو دخت کمان کی شیئر کارو کر کر کی کو کہوائی کی کہوائی کہوائی کی کہوائی کہوائی کی کہوائی کی کا کہوائی کی کہوائی کی کہوائی کی کہوائی کی کوئی کوئی کرائی کی کہوائی کوئی کر کہوائی کی کوئی کوئی کوئی کرائی کی کہوائی کی کوئی کرائی کی کہوائی کی کہوائی کی کہوائی کی کوئی کرائی کی کہوائی کی کوئی کرائی کی کہوائی کی کھوئی کرائی کی کوئی کرائی کی کوئی کوئی کرائی کی کوئی کرائی کر		
ال تخاوط بالحرام كاتكم مود كوصد قد كرد ب عدر ما يدكاري بالتي كاري بالتي بالت	40	حلال کاروباروالی کمپنیوں میںسر مایہ کاری
عود کوصد قد کرد دے اللہ اللہ اللہ اللہ کاری کے در بید ہر ما ایہ کاری کی حقیقت کی شرع حقیقت کی شیئر کی کی شیئر کی کی شیئر کی کی کی شیئر کی کی کی شیئر کی کی کی تقیقت و حقیقت کی بیان شرط: کمپنی کرام کاروبار نہ کرتی ہو کہ	۸۲	سو د میں ملوث کمپنیوں میں شرکت
ر العالم العامل العام	4	مال مخلوط بالحرام كاحكم
المنظر کی طرف الله کا منظر کی الله کا منظر کی الله کا منظر کی الله کا منظر کا منظر کا منظر کا منظر کا کا منظر کا کا منظر کا کا کا کا منظر کا کا کا کا منظر کا	۷٣	سودکوصدقہ کردے
۱۹۰۸ کی شیئر (Share) کی شرعی حیثیت ایشیئر کش ایک تن ہے؟ ایشیئر کش ایک تن ہے؟ ایشیئر نک کر بید وفر و حیثیت ایکی شرط: کمینی حرام کاروبارنہ کرتی ہو دوسری شرط: قیمت میں کمی بیشی نہ ہو دوسری شرط: قیمت میں کمی بیشی نہ ہو المحمد المحمد اللہ کہ اللہ کہ کہ اللہ کہ	44	ڈ بنچر (Debenture) کے ذریعہ سر مایہ کاری
۸۰ کیاشیئر محض ایک تن ہے؟ ۸۱ بانٹد (Bond) کی حقیقت وحیثیت ۸۳ شیئر زی فریدو فروخت ۸۴ کیلی شرط: آمینی حرام کاروبار نہ کرتی ہو ۸۴ مدری شرط: قیمت میں کمی بیشی نہ ہو ۸۲ قیمت میں کمی بیشی نہ ہو ۸۲ قیمت میں کمی بیشی کے جواز کی صورت ۸۷ مدری اور چوشی شرط ۸۵ قیمت میں بہاشیئر زی نئے ۸۵ موری سے پہلے شیئر زیاد رسٹے بازی کی گئے	۷۸	ڈ بنچر سے شیئر کی طرف ڈ بنچر سے شیئر کی طرف
بانڈ (Bond) کی حقیقت وحیثیت شیئرز کی خرید و فروخت کیبلی شرط: کمپنی حرام کاروبارنہ کرتی ہو دوسری شرط: قیمت میں کمی بیثی نہ ہو دوسری شرط: قیمت میں کمی بیثی نہ ہو قیمت میں کمی بیشی کے جواز کی صورت محم تیسری اور چوتھی شرط محم دلال یاو کیل کی بیج کا تکم شیئرز اور سٹہ بازی ہوا ہانڈ ز کی خرید و فروخت ہانڈ کی خرید و فروخت	۸٠	شيئر (Share) کی شرعی حثیت
۸۳ ۱۹۸۵ شیئرز کی خرید و فروخت ۱۹۸۷ کیبلی شرط: کمپنی حرام کار و بار نہ کرتی ہو ۱۹۸۵ دوسری شرط: قیت میں کی بیشی نہ ہو ۱۹۸۵ قیمت میں کمی بیشی نہ ہو ۱۹۸۵ قیمت میں کمی بیشی کے جواز کی صورت ۱۹۸۵ کیمیٹرز کی بیج ۱۹۵۹ شیئرز اور سٹہ بازی ۱۹۵۹ عاملہ نرکی خرید و فروخت ۱۹۵۹ عاملہ نرکی خرید و فروخت	۸٠	کیاشیئر محض ایک حق ہے؟
۱۸۳ کیبلی شرط: کمپینی حرام کاروبارنه کرتی ہو دوسری شرط: قیمت میں کمی بیشی نه ہو قیمت میں کمی بیشی کے جوازی صورت اللہ علی میں کمی بیشی کے جوازی صورت اللہ علی کہ	٨١	بانڈ (Bond) کی حقیقت وحیثیت
دوسری شرط: قیمت میں کمی بیشی نه ہو قیمت میں کمی بیشی کے جواز کی صورت قیمت میں کمی بیشی کے جواز کی صورت مد تیسری اور چوتھی شرط قیضے سے پہلے شیئر زاک بیج دلال یاوکیل کی بیج کا حکم شیئر زاور سٹہ بازی شیئر کار ہن بانڈز کی خرید و فروخت بانڈز کی خرید و فروخت	۸۳	شيئرز کی خرید وفروخت
قیمت میں کی بیشی کے جواز کی صورت ہر کا اور چوشی شرط مد تیسری اور چوشی شرط قبضے سے پہلیشیئر زکی بیج دلال یاو کیل کی بیج کا حکم شیئر زاورسٹہ بازی شیئر کار بہن بانڈ زکی خرید و فروخت	۸۳	پهلی شرط: نمپنی حرام کاروبارنه کرتی هو
تیسری اور چوتھی شرط قبضے سے پہلے شیئر زک بیج دلال یاو کیل کی بیج کا حکم دلال یاو کیل کی بیج کا حکم شیئر زاور سٹہ بازی شیئر کار بہن بانڈ ز کی خرید و فروخت	۸۳	دوسری شرط: قیمت میں کمی بیشی نه ہو
قبضے سے بہلے شیئر زکی بیع دلال یاوکیل کی بیع کا حکم شیئر زاورسٹہ بازی شیئر کار بہن بانڈ زکی خرید و فروخت	۲۸	قیمت میں کمی بیشی کے جواز کی صورت
دلال یاوکیل کی بینج کاهکم شیئر زاورسٹه بازی شیئر زاورسٹه بازی شیئر کار بهن بانڈ ز کی خرید و فروخت	٨٧	تیسری اور چوتھی شرط
شیئر زاورسٹہ بازی شیئر زاورسٹہ بازی شیئر کار ہن ۹۹ شیئر کار ہن ۹۲ بانڈ ز کی خرید و فروخت	٨٧	قبضے سے پہلے شیئر ز کی ہیچ
شیئر کار بهن باندٌ زکی خرید و فروخت باندٌ زکی خرید و فروخت	۸٩	دلال ماوکیل کی بیع کاحکم
بانڈز کی خرید و فروخت	9+	شيئر زاورسثه بإزى
· · · · · · · · · · · · · · · · · · ·	91	شيئر كاربن
باونڈز کار ہن	95	بانڈز کی خرید وفروخت
	94	باونڈز کارئن

فهرست ِمضامین ع<u>ک کاک کاک کاک کا</u>

	احكام ز كا ة - جديد حالات كى روشنى ميں
1+1	محوراول:اموال ز کا ة اوران پروجوب ز کات کی شرا نط
1+1	شرائطِ وجوبِز کا ة
1+1	ىپىلىشرط: ملك ِتام
1+14	خريد كرده غيرمقبوض مال برز كاة
1+14	پیشگی ادا کرده قیمت برز کا ة
1+0	ا ڈوانس یا ڈیوز ٹ برز کا ۃ
1+9	مارٹ یج MORTGAGE } پردی ہوئی رقم پرز کا ۃ
11+	مدارس میں جمع شدہ رقم پرز کا ۃ
111	مالِحرام پرز کا ۃ ہے؟
11100	مال مخلوط بالحرام بيز زكاة
IIY	دین کی اقسام اوران پرز کا ۃ کی تفصیل
119	کیامماطل دین بردین کی ز کا ۃ واجب قرار دی جاسکتی ہے؟
171	پراویڈنٹ فنڈ{PF} پرز کا ة
172	دوسری شرط:نماء یعنی نامی ہونا
IFA	نمائے تقدیری کی دوشمیں
179	تیسری شرط: حاجت ِ اصلیہ سے فارغ ہونا
119	حاجت ِ اصلیه کی تعریف
114	حاجات ِاصلیه برِز مانه کااثر
IMA	چونھی شرط: دَین سے محفوظ ہونا

فهرست مضامین کیکیکیکیکیکیکیک

124	کیاطویل الاجل قرض مانع ز کا ۃ ہے؟
ITA	سمینی کے اثاثہ برز کا ق
124	ہیر ہےاور جواہرات برز کا ۃ
IFA	ز کات کس نرخ پر ہوگی؟
100+	تشمینی کے حصوں میں (شیرز) برِز کا ۃ
IPT	بونڈ زیرز کا ق کا حکم
١٣٣	محور ثانی نصاب ز کا ة
١٣٣	جا ندی اورسونے میں سے کون سانصاب اصل ہے؟
Ira	محور ثالث مصارف ز کا ة
Ira	مدِز کا ۃ ہے فیس کی وصو لی
IMA	مدارس کے سفرا کی حیثیت
162	ز کا ق کی وصولی پر کمیشن
169	ز کا ق کا حساب لکھنے والوں کی تنخواہ ز کو ق سے
169	مصرف ز کا ة فی سبیل الله
1179	پېلاقول
101	دوسراقول
101	حصر حقیقی یااضا فی
100	فی سبیل اللہ سے مرادغز وہ ہے
107	تفسير میں اقوال سلف ہے ہے کر کوئی قول اختیار کرنا جائز نہیں
101	فی سبیل اللّه کا دائر ه

فهرست مضامین عکایکیکیکیکیکیک

14+	فی سبیل الله میں فقر کی شرط
171	مصارف ز کا ۃ اور قیاس
144	ا يک شبه کا جواب
۵۲۱	مصارف ِ زکاۃ کے بارے میں ایک اہم استفتاء
۲۲۱	سوال نامه فرقانیها کیژمی، بنگلور
120	الجواب ومنهالحق والصواب
	حرام کاروبارکے لیے املاک کا اجارہ
1/19	سوال
191	حرام کاموں کی اعانت ناجائز ہے
191	قر آن وحدیث سے دلائل
195	سودی کاروبار کے تعاون کی حرمت
1914	مسکلے کی وضاحت
1914	حضرات ِفقها کے اقوال
197	امام اعظم ابوحنیفه رَحِمَهُ لُالِاً اللهِ کے مسلک کی شخفیق
197	''جواز'' کی روایت
194	''جواز'' کے معنی کیا ہیں؟
r+r	''جواز'' کے حدو دوشرا بُط
r+m	'' جواز'' کی پہلی شرط
r+0	تنبيب

r+0	''جواز'' کی دوسری شرط
r+4	ايک شبه کا جواب
r+9	"جواز" کی تیسری شرط
r1+	''جواز'' کی چوتھی شرط
rim	خلاصه شخفیق
rim	لفظِ '' مکروہ'' کے معنی
ria	اصل سوالات كاجواب
	مروجه انشورنس بإلیسی اوراسلام
441	انشورنس کی حقیقت
***	انشورنس كى مختلف صورتيں
777	انشورنس میں سو داور سود کی شرعی تعریف
770	ذاتی ضروریات اور کاروباری ضروریات پرسودی قرض
144	انشورنس میں دوطرح کاسودی معاملہ ہے
171	انشورنس میں قماراور قمار کی تعریف
rmm	ا یک شہرے کا جواب
rra	انشورنس کےمصالح اور حکم شرعی میں ترمیم کا مسئلہ
750	انشورنس میں مفاسد
777	انشورنس کی مختلف صور توں میں فرق ہے یانہیں؟
1772	لا كف انشورنس كاحكم

فهرست ِمضامین ع<u>ک کاک کاک کاک کا</u>

	* • • • • • •
٢٣٨	ہندوستان کےموجودہ حالات میں لائف انشورنس
749	املاك كاانشورنس
rr+	بعض علما کی غلط فہمی
466	ذ مے داریوں کا انشورنس
۲۳۵	میڈ یکل انشورنس
44.4	كاغذات كابيمه
۲ ۳2	انشورنس میں سود لیے بغیر شرکت کا حکم
479	ر با یا امداد؟
ra+	دارالحرب میں سود کا مسئلہ
ram	ایک اہم مسئلہ
<i>t</i> ۵۵	نجی کمپنیوں اور حکومتی اداروں میں فرق
121	ا یک علمی مغالطه
109	انشورنس کے سود کے مصارف
747	ا يک قابلِ توجه امر
747	انشورنس کی متبادل شرع شکل
	عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں
740	النَّفَانِيْكُ
742	د يباچه
449	تمهيد
121	فصل اول — مر دوعورت کی نماز میں فرق کا ثبوت احادیث رسول

فهرست مضامین کیکیکیکیکیکیکیک

121	پہلی حدیث پہلی حدیث
12 pr	دوسری حدیث
720	تيسري حديث
124	چونگی حدیث
722	يانچوين حديث
74A	چھٹی حدیث
r <u>~</u> 9	سا تو یں حدیث
r <u>~</u> 9	آ ٹھویں حدیث
7/1	آ ثارصحابه کرام
TAT	۱- حضرت على ﷺ كااثر
1/1	۲- حضرت أم در داء عظظ كالثر
710	٣- حضرت على ﷺ كاارشاد
ray .	٣- حضرت عا تشه ﷺ كااثر
T A_	۵- حضرت المسلمه عظمه كالر
T A_	۲- حضرت امسلمه ﷺ كا دوسرااثر
MA	2- حضرت ابن عباس ﷺ كااثر
FA9	۸- حضرت ابن عباس ﷺ کا دوسرااثر
FA9	اغتباه
1 109	٩-حضرت ابن عمر ﷺ كالثر
r9+	١٠-حضرت ابن عباس ﷺ كالثر

فهرست ِمضامین ع<u>ک کاک کاک کاک کا</u>

r9+	اا-حضرت انس ﷺ کااژ
791	۱۲-حضرت این مسعود ﷺ کااثر
797	اقوال تابعين عظام
191	حضرت مجامد رَحِمَ مُاللِيْنَ كَا قُول
19 m	حضرت حسن بصری وحضرت قناده رحِمَهَا لاللّٰمُ كاقول
19 m	حضرت عطاءَ رَحِمَهُ اللِّهُ كَا فَرِمان
4914	حضرت عطاءَرَ عَمَّ اللِيْلُ كا دوسراقول
491	حضرت عطاءَرَ عَمَّا لَالِيْنَ كاايك اورقول
790	حضرت ابراہیم نخعی رَحِمَهُ اللِّهُ کابیان
190	حصرت ابراہیم نخعی رَحِمَهُ لایڈہ کا دوسر اقول
190	حضرت مجامد رَحِمَ ﴾ للله كا قول
797	امام زہری رَحِمَنُ اللِّنْ کا فرمان
494	حضرت حسن بصرى رَحِمَهُ الدِيْرَةُ وسعيد بن المسيب رَحِمَهُ الدِيْرَةُ كا قول
494	حضرت ابراہیم نخعی رَحِمَیُ اللِّیہُ کا ارشاد
797	حضرت خالد بن لجلاح رَحِمَهُ اللِّهُ كابيان
79 ∠	احادیث و آثار کامقصد
19 1	عورت کے سجد رے کی کیفیت اوراس کی حکمت
19 1	عورت کوسبحان اللہ کہنے سے منع کرنے کی وجبہ
۴++	عورت کوگھر میں نماز میڑھنے کے حکم کی مصلحت
۴++	عورت کی آخری صف افضل کیوں؟

فهرست مضامین کیکیکیکیکیکیکیک

141	امام شافعی کازریں ارشاد
p++	ایک ضروری وضاحت
p=+ p=	حضرات علماء كاادراك وفهم
p=+ p=	ا يك حقيقت
p=+ p=	عورت اورمر د کی نما زمیں فرق کے بارے میں دیگرائمہ کا مسلک
٣٠۵	شافعی مسلک
74-4	مالکی مسلک
r+ <u>~</u>	حنبلی مسلک
p=+9	عورت کی نما ز کاطریقه
141+	تكبيرتح بمه ميں ہاتھ اٹھانے كاطريقه
۳۱۱	ہاتھ باندھنے کاطریقہ
۳۱۱	رکوع کاطریقه
411	سجده كاطريقه
۳۱۴	بيثضني كاطريقه
ماس	مولا ناایوب صاحب ندوی بھٹکلی کے شبہ کا جواب
M 12	عورت کی نماز کے دیگرا حکام
M /2	ستر عورت
۳۱۸	ہاتھ کو آستین سے نہ نکالے
٣19	قرأت آہشہ کرے

1419	فجر کی نما زجلدی پڑھ لے
pry+	بضر ورت تالی بجاسکتی ہے
PY 1	عورتیں جماعت نہ کریں
mr1	عور تنیں مسجد میں حاضر نہ ہوں
770	عورت امامت نہ کر بے
mr2	امام عورت آ گے نہ کھڑی ہو
mr2	عورت براذان وا قامت نہیں ہے
۳۲۸	عورت پر جمعه کی نما زنہیں
779	عورت برعید کی نما زنہیں
اسس	عورت صف میں تنہا کھڑی ہو سکتی ہے
mmh	چند شبہات اور اس کے جوابات
mmr	پہلاشبہاوراس کا جواب
mmh	دوسراشبهاوراس کا جواب
mmy	ضمیمہ: جناب رفیق احرسلفی اڈیٹر ماہنامہ' التوعیہ' کے نام ایک خط
	تشريع اسلامي ميس عرف وعادت كامقام
mm	''عرف'' کی حقیقت اور تشمیں
mry	''عرف''لغت واصطلاح می ں
rai	عادت کے معنی اور تعریف
rar	کیاعرف وعادت میں فرق ہے؟
raa	عرف اوراجماع میں فرق

فهرست مضامین عکایکیکیکیکیکیک

70 2	عرف کی قشمیں
7 02	عرف قولی وعملی کی تعریف
ran	عرفءمام وعرف خاص کی تعریف
ran	عرف صحيح اورعرف فاسد كى تعريف
709	عرف وعادت كااعتبار
709	عرف کے معتبر ہونے کے شرعی دلائل
71	ا یک شہے کا جواب
۳۷۷	عرف قولی احکام شرعیه میں معتبر ہے
۳۲۸	ابن قدامه بلی رحمهٔ الله ی نے ''المغنی' میں کھاہے
۳٩٨	کیاعرف عملی معتبر ہے؟
rz•	عرف عام معتبر ہے یانہیں؟
٣٧١	عرف خاص کااعتبار ہے یانہیں؟
7 2 7	عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں
724	عرف اگرنص عام کے معارض ہوتو؟
۳۷۸	عرف اگرنص خاص ہے تکرائے تو؟
٣٨٩	کیاعرف پرمبنی احکام تغیرِعرف سے بدل جاتے ہیں؟
۳۸۲	عرف اگرقیاس کے مخالف ہوتو؟
۳۸۳	قواعدِ عامه کی خلا ف ورزی کی صورت میں عرف کا حکم
۳۸۵	عرف وعادت ہے متعلق قواعدِ فقہیہ

فهرست مضامین کیکیکیکیکیکیکیک

mar	ا قوالِ فقهاءاورعرف ميں تعارض
٣٩٢	عرف اورظا ہرالروایۃ میں تعارض
۳۹۲	عرف کی ایک مسلک سے مخالفت اور دوسر ہے سے موافقت ہوتو؟
m92	کیا نئے عرف کی انتاع واجب ہے؟
	مكانة العرف والعادة في التشريع الإسلامي
14.4	المحور الاول - في بيان حقيقة العرف واقسامها
14.4	العرف في اللغة والاصطلاح
r+a	العادة في اللغة والاصطلاح
P+4	الفرق بين العرف والعادة
P+A	هل بين العرف والاجماع فرق؟
٠١٠	انواع العرف والعادة
M+	العرف القولى والعملى
۱۱۲	العرف العام والخاص
MIT	العرف الصحيح والفاسد
۳۱۳	المحور الثاني- في بيان اعتبار العرف و العادة
۳۱۳	العدلة الشرعية على اعتبار العرف
M19	هل العرف القولي معتبرفي الاحكام الشرعية
41	هل العرف العملي معتبرام لا؟
444	اعتبار العرف العام

44	المحور الثالث - في بيان شرائط اعتبار العرف ومنهاج العمل
	فيما اذا تعارضة العدلة الشرعية
417	شرائط اعتبار العرف
۲۲۸	العرف اذاعارضه النص العام
٠٣٠٩	العرف اذاعارضه النص الخاص
٠٣٠٠	هل الاحكام المبنية على العرف تتغير بتغير العرف؟
PHH	العرف اذاخالفه القياس
220	العرف اذاعارضته القواعدالعامة الشرعية
MM7	المحور الرابع - في بيان قواعد الفقهيه التي تتعلق بالعرف
rra	المحور الخامس- في تعارض العرف مع اقوال الفقهاء
rra	حكم العرف اذاخالف الظاهرالرواية
44	العرف اذاخالف مذهبا فقيها ووافق اخر
۳۳۸	هل اتباع العرف الحادث واجب؟
ra1	تزئيل مسالك الائمة في اعتبار العرف
	عرف الزهرة في تحقيق مسح الرقبة
ra2	النَّفَرْيَظُ
ran	مقدمه
المها	فصل
المها	مذاهبائمه
444	بدعت ہونے کا قول ضعیف ہے

فهرست مضامین کیکیکیکیکیکیکیک

علامہ نو وی رحمٰی (افتہ پر علا کا افکار مردن کا سے سے یا مستوب؟ اس مدیث ہے یا مستوب؟ اس مدیث ہے علا نے استد لال کیا اس مدیث موضوع نہیں اس مدیث موضوع نہیں مستوب کے اجواب سے مدین ابن سلیم کی تصعیف کا جواب سے مدین ابن سلیم کی تصعیف کا جواب سے مدین ابن سلیم کی تصعیف کا جواب سے مدین ابن سلیم کی تصدیف کا جواب سے مدین ابن سلیم کی تصدیف کا جواب سے مدین ابن سلیم کی تصدیف کا جواب سے مدیم سے مدین ابن سلیم کی تحدیث کا جواب سے مدین ابن سلیم کی تحدیث کا جواب سے مدین ابن سلیم کی تحدیث کا جواب سے مدین ابن سلیم کی تحدیث کے مدیم کی تحدیث کا جواب سے مدین کی تو تین کے مدین کے		
فصل المران كي المراك المرك الم	MAL	علامه نووی رَحِمَهُ لایلْهُ برِعلما کا انکار
ا مرد المرد المر	۳۲۸	گردن کامسح سنت ہے یامستحب؟
اس مدیث سے علمانے استدلال کیا بی حدیث موضوع نہیں مصعیف کہنے والوں کی دلیل مصعیف کہنے والوں کی دلیل مصری ابی سیم کی تضعیف کا جواب مصری درصحابی ہیں ہیں ہیں ہیں ہیں ہیں ہیں ہیں ہیں ہی	۱۲۲	فصل
۳۵۲ بی موضوع نمبیل اور کیا کارسی اور کیا کی اور اور ای کارسی کریسی کری	M21	یهای دلیل پهلی دلیل
۳۵۳ صنعیف کینے والوں کی دلیل ایث بن البی سلیم کی تضعیف کا جواب تریس کی تعریف مدین بن البی سلیم مدین بن البی سلیم مدین بن البی سلیم مدین بن البی سلیم مدین بن عمر وصحابی بین مصرف کی توثیق مدین بی توثیق مین مین مین بی	r21	اس حدیث سے علمانے استدلال کیا
الیث بن ابی سلیم کی تضعیف کا جواب الیث بن ابی سلیم کی تضعیف کا جواب الیث بن ابی سلیم کی تضعیف کا جواب الیث بن ابی سلیم کی تعریف الیش کی تعریف الیش کی تو تین الیس کا جواب الیس کا جواب الیس کا جواب الیس کا جواب الیس کی تو تین الیس کی تو تین الیس کی تو تین الیس کی تو تین الیس کا جواب الیس کی تو تین الیس کیسند الیس کی کارس کی کارس کی کارس کارس کارس کی کارس کی کارس کارس کارس کارس کارس کی کارس کارس کارس کارس کارس کارس کارس کارس	r2r	بيرحد بيث موضوع نهيس
الیث بن ابی سلیم الیش برنانی سلیم الیش برنانی سلیم الیش برنانی سلیم برنانی سلیم برنانی سلیم برنانی	r2r	ضعیف کہنے والوں کی دلیل
تدلیس کی تعریف علت تدلیس کی تعریف علت تدلیس کا جواب علامدنو و کی ترجم گراللهٔ گر پر نقته جرح مقدم ہے یا تعدیل علت اختلاط و تغیر کا جواب کعب بن عمر وصحا بی ہیں مصرف کی توثیق مصرف کی توثیق طلحہ کی توثیق طلحہ کی توثیق طلحہ کی توثیق مصرف کی توثیق مصرف کی توثیق مصرف کی توثیق مصرف کی توثیق میں کی سند	r2 r	ليث بن اني سليم كي تضعيف كاجواب
علت تدلیس کا جواب علامہ نو وی رَحِمَی ُلالا یُ پر نقد ہما ملامہ نو وی رَحِمَی ُلالا یُ پر نقد ہما ہمر حمقدم ہے یا تعدیل ہواب ہمم علت اختلاط و تغیر کا جواب ہمم مصرف کی توثیق ہم ہمم طلحہ کی توثیق ہم ہمم	۳۷	ليث بن ابي سليم
علامہ نو وی رَحِمَیُ لُولِائُ پر نقتر ہوں ۔ ہم	۳۷۸	تدلیس کی تعریف
جرح مقدم ہے یا تعدیل جرح مقدم ہے یا تعدیل مقدم ہے یا تعدیل علت اختلاط و تغیر کا جواب کعب بن عمر و صحابی ہیں مصرف کی توثیق مصرف کی سند مصرف	γ / \ +	علت نذلیس کا جواب
علت اختلاط وتغیر کا جواب کعب بن عمر وصحابی بین مصرف کی توثیق مصرف کی توثیق طلحہ کی توثیق طلحہ کی توثیق طبر انی کی سند مرسری دلیل	۳۸۱	علامه نو وی رَحِمَهُ اللِّهُ مِهِ نفته
علت اختلاط وتغیر کا جواب کعب بن عمر وصحابی ہیں کعب بن عمر وصحابی ہیں مصرف کی توثیق مصرف کی توثیق مصرف کی توثیق طلحہ کی توثیق طلحہ کی توثیق طلحہ کی توثیق طلحہ کی توثیق مصرف کی سند مصرف ک	۳۸۱	جرح مقدم ہے یا تعدیل
مصرف کی توثیق مصرف کی توثیق مصرف کی توثیق مصرف کی توثیق طلحه کی توثیق طلحه کی توثیق طلحه کی توثیق طلحه کی سند طبرانی کی سند مصری دلیل دوسری دلیل	۲۸ ۲۲	
طلحه کی تو ثیق طلحه کی تو ثیق طلحه کی تو ثیق طبرانی کی سند طبرانی کی سند دوسری دلیل هم م	Ma	کعب بن عمر وصحانی ہیں
طبرانی کی سند طبرانی کی سند دوسری دلیل دوسری دلیل	٢٨٦	مصرف کی تو ثیق
دوسری دلیل	M/2	طلحہ کی تو ثیق
	۳۸۸	طبرانی کی سند
الايهديد شام دواعة اضارب	r/\ 9	دوسری دلیل
	144	اس حدیث بردواعتر اضات

فهرست مضامین کیکیکیکیکیکیکیکیک

M91	پہلےاعتراض کا جواب
790	دوسر ہےاعتر اض کا جواب اول
۳۹۲	ا یک استدلال برنظر
r92	دوسر ہےاعتر اض کا جواب ثانی
۵+۱	دوسر ہےاعتر اض کا جواب ثالث
۵۰۲	زیادت ِ ثقه کی فنی بحث
۵۰۳	انمتإه
۵۰۵	تیسری دلیل
۵۰۵	قفا کے معنی
۵+۲	بیمرسل حکمی ہے
۵۰۷	شحقيق رجال
۵۱۱	حاصل بحث
۵۱۱	صاحب عون المعبود كار د
۵۱۲	فضائل میں ضعیف مقبول ہے
مام	ضعیف برعمل کے شرائط
۲۱۵	اسباغ في الوضوء
۵۱۸	مسح رقبه برایک اوراستدلال
۵۲+	روامات موضوعة في الباب
۵۲۳	كيفيت مسح رقبه



النَّفْ لَيْظَا

حضرت مولا نامفتی حبیب الرحمان صاحب خیر آبادی دامت بر کاتهم (مفتی دار لعلوم دیوبند)

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدالأنبياء والمرسلين، وعلى اله وصحبه أجمعين وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، وبعد!

فقہی مسائل کے بغیر مسلمان کے لیے اسلامی زندگی گذار نامشکل ہے، ہر مسلمان کو اسلامی زندگی گذارت بیش آتی مسلمان کو اسلامی زندگی گذار نے کے لیے قدم قدم پر مسائل کی ضرورت بیش آتی ہے، اس ترقی یافتہ دور میں بے شارئی ایجا دات نے بہت سے شعبوں میں نئے نئے مسائل پیدا کردیے ہیں، ان سب فقہی مسائل کا جاننا خیر کی ضانت ہے۔ رسول اللہ مسلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"من يردالله به خيراً يفقهه في المدين "يعنى جس شخص كے حق ميں الله تعالىٰ كوئى بہترى كااراده فرماتے ہيں، تواسے دين سمجھاور مسائل سے واقفيت كى نعمت سے نواز ديتے ہيں۔

حضرت مولا نامفتی محمر شعیب الله صاحب دامت برکاتهم ، اینے علاقے میں

اعلیٰ مقام رکھتے ہیں اور عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔ فتوی نولی میں بھی شہرت یا فتہ ہیں۔ انھوں نے بڑی محنت اور عرق ریزی کے ساتھ بہت سارے ضروری، کارآ مد، جدید مسائل کو'' نفائس الفقہ'' میں اکٹھا کر دیا ہے، یہ چارجلدوں (۱) میں ہے۔ میں اپنی عدیم الفرصتی کے باعث بالاستعاب ان کا مطالعہ نہ کر سکا، صرف بعض بعض مقامات پہلی جلد کے دیکھے، ما شاء اللہ موصوف نے مسائل کو تحقیق کے ساتھ اور دلائل میں کتب فقاوی کی عبارت مع حوالہ ساتھ اور دلائل میں کتب فقاوی کی عبارت مع حوالہ دے کر کتاب کی زینت و ثقافت میں اضا فہ کر دیا ہے۔

دلی دعا ہے کہ اللہ تعالی مولانا مفتی موصوف کی کوششوں کواوران کی کتاب '' نفائس الفقہ'' کوطلبہ واسا تذہ اورعوام میں مقبولیت ِ تامہ عطا فر مائے اور موصوف کے لیے ذخیرہ ٔ آخرت بنائے۔

> حبیب الرحمٰن خیراً با دی عفی الله عنه کیم صفر ۱۳۳۰ ه

> > 0

⁽۱) بیتقریظ اُس وفت کی ہے، جب کہ''نفائس الفقہ'' کی صرف جارجلدیں منظرِ عام پر آئی تھیں؛ اب الحمد للّٰد اِس کی پانچویں جلد طبع ہو چکی ہے اور آ گے بھی کام جاری ہے۔ (ناشر)





بينالشالخالخين

مُفُرِينِ

دین اسلام خدائے بزرگ وبرتر کاوہ آخری وابدی دین ہے، جوکل کا کناتِ
انسانی کی صلاح وفلاح، رشدوہدایت کے لیے نازل کیا گیاہے، جوہرطرح سے
کامل وکمل، جامع وہمہ گیرہے اور جوتا قیامت آنے والی نسل انسانی کے سارے
مسائل وحوائج کے لیے ایک بہترین اور معقول وسکون افزا دستورزندگانی ہے۔
ضرورتیں خواہ جیسی بھی ہوں، ملکی و ملی، معاشرتی وساجی، تعلیمی وتربیتی، عائلی
واقتصادی، معاشی ومعادی، عباداتی ومعاملاتی، زنانہ ومردانہ، والدانہ وطفلانہ، استاذانہ
وشاگردانہ، اندرونِ خانہ و بیرونِ خانہ۔ الغرض خالق ومخلوق کے سارے حقوق کا صحیح
وجامع حل کسی کے پاس ہے؛ توبس وہ خداے وحدہ لاشریک کا یہی ہدایت نامہ ہے،
جودینِ اسلام سے موسوم ہے۔

اسلام کے دوبنیا دی ماخذ

اس دین کے دواصل اجز اہیں،جس سے مل کرید دین،' دین' کہلاتا ہے: ایک حصہ خدا کی تعلیمات وہدایات، احکام وفرامین کا ہے جوقر آن کی شکل میں ہمارے یا سمحفوظ ہے اور ایک آقائے نام دار محرعر بی صَلیٰ لاَفِدَ جَلِیمِ کِسَمِ کَی قولی وعملی،

گفتاری وکرداری ،سکوتی و تقریری تشریحات وارشادات کا ہے، جواحادیث وسنن کے نام سے جانے پہنچانے جاتے ہیں۔خود نبی کریم صَلیٰ لاِلَهُ الدِرِسِلَم نے اس کی صراحت فرمائی ہے:

"تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهماكتاب الله وسنة رسوله."(۱)

(میں تم میں دو چیزیں چھوڑ کر جار ہا ہوں ، جب تک تم ان کومضبوطی
سے پکڑے رہوگے گم راہ نہیں ہوسکتے: قرآن کریم اور میری سنت۔)
معلوم ہوا کہ ہماری ہدایت وسعادت کے لیے یہی دو چیزیں ہیں ، یہی وجہ ہے
کہ نبی دو جہاں کے قابلِ احترام شاگردانِ رشیدو صاحبانِ جاں نثار نے اپنے ہر
مسکے کاحل ان ہی سے تلاشا ہے۔

عهد نبوی میں صحابہ کا طریقهٔ کار

جب تک ذات ِ نبوت جلوہ افروز رہی صحابہ کرام بہراہ ِ راست اس سے فیض حاصل کرتے رہے۔ چندمثالیں ملاحظہ ہوں:

(۱) سأل رجل النبي صَلَىٰ لَاللَهُ عَلَيْ مَلَىٰ فقال قد اشتكت عيني ا فأكتحل وأنا صائم؟ قال: نعم! (۲)

(ایک آدمی نے آپ صَلَیٰ لَالْهُ عَلَیْهِ وَسِنَمَ مِنْ اَکْهُ مِیرِی آنکھ میں درد ہے تو کیا میں روزہ کی حالت میں سرمہ لگا سکتا ہوں؟ آپ صَلیٰ لاَلِهُ عَلَیْهِ وَسِنَا ہُوں؟ آپ صَلیٰ لاَلِهُ عَلَیْهِ وَسِنَا ہُوں؟ آپ صَلیٰ لاَلِهُ عَلَیْهِ وَسِنَا ہُوں؟)

⁽۱) المشكاة: ۳۱

⁽۲) الترمذي:۲۲۷

المقكدمة

(٢) سئل صَلَىٰ لَاللَهُ اللَهِ عَلَىٰ الوضوء بماء البحر، فقال: هو الطهور ماء ه و الحل ميتته. (١)

(آپ صَلَیُ لَاِیهُ عَلَیْ وَسِی کم سے سمندر کے بانی سے وضوکرنے کے بارے میں بوچھا گیا، تو آپ صَلیُ لَاِیهُ عَلیْ وَسِی کم نے فرمایا کہ اس کا بانی بارے میں بوچھا گیا، تو آپ صَلیُ لَاِیهُ عَلیْ وَسِی کم نے فرمایا کہ اس کا بانی باک ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔)

(٣)سئل صَلَىٰ لَا لِلَهِ الْمِرْسِكُم عن مو اكلة الحائض فقال: و اكلها. (٢) (٣)سئل صَلَىٰ لَا لِلَهِ الْمِرْسِكُم عن مو اكلة الحائض فقال: و اكلها. (٢) (آپ صَلَىٰ لَا لِلَهِ اللَهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُو

معلوم ہوا کہ جب تک آپ صَلیُ لاَیهٔ علیہُ وَیَکِ مَا ہے درمیان جلوہ افروز رہے، صحابہ آپ صَلیُ لاَیهٔ علیہُ وَیَکِ کم سے علمی سمندر سے بلا واسطہ فیض حاصل کرتے تھے۔

عہد نبوی کے بعد صحابہ کا طریقہ کار

لیکن آفتابِ نبوت کے غروب ہونے کے بعد خلافت ِراشدہ کے اوائل ہی میں صحابہ کو بے شار مسائل سے دو چار ہونا پڑا۔ مثلاً: نومسلموں کا حلقہ بہ گوشِ اسلام ہونا اور پھرعرب وعجم کے اختلاط ومیل ملاپ کے نتیجے میں نئے جزئی وفروی مسائل، نیز ترقی وتدن، تہذیب ومعاشرت کے نت نئے اسلوب، ایران وروم، عراق ومصر، شام اور وہاں کی جدید اشیا، معاملات وکاروبار کے نئے تقاضے، نیز ارتد ادوزندقہ، قل

⁽۱) أبوداود:۲۹، الترمذي:۲۹

⁽۲) الترمذي: ۱۳۳

وبغاوت، قذف وسرقہ کے خمیازے میں حدود و قصاص کے پیش آمدہ جدید طرز واطواروغیرہ اور بھی بہت سے نئے مسائل وجدید تقاضے پیش آ گئے تھے۔

ہر پیش آوردہ مسکے کاحل صحابہ اولاً قرآن سے تلاش کرتے تھے اوراس میں اگر نہ ملتا ، تو اسخاب علم نہ ملتا ، تو اسخاب علی نہ ملتا ، تو اسخاب علی ہو تا ہوت اور بحث و تمحیص ، تحقیق و تدقیق کے بعد ، قرآن و سنت میں موجودہ منصوص احکام پر نئے مسائل کا انطباق کرتے اور اس کے بعد اس کا حکم بیان کرتے ۔ جیسے آپ ماکی لائلۂ لائروٹ کم کی وفات کے بعد امیر المونین وخلیفة المسلمین کے منصب کے لیے تمام صحابہ کا اجماعی طور پر حضرت الو بکر صدیق کے انتخاب فر مانا ، حضرت عمر کے گئے کے زمانے خلافت میں بیس رکعت تر اور کے پر صحابہ کا اجماع کر لیمنا ، حضرت عثمان کے دور خلافت میں جعہ کی اذاب ثانی پر اتفاق کر لیمنا وغیرہ اس کی نظیر س ہیں۔

جس مسئلے کا حکم اس اجماع وا تفاق کے نتیجے میں مستنبط ہو،اس کو قانون اسلامی میں ''اجماعی مسئلہ'' اور اس اتفاق کو''اجماع'' کہتے ہیں۔اور جمیع فقہا ومحدثینِ اہلِ سنت والجماعت کے نزدیک''اجماع'' بھی احکام شرعیہ کی مستقل دلیل ہے۔

''اجماع'' كى تعريف

فقها نے''اجماع'' کی مختلف الفاظ وعبارات میں الگ الگ تعریفیں ذکر کی ہیں: مثلاً:

صاحب نور الانوار: شَخُ احممعروف ملاجيون رَحَنُ اللَّهُ فرمات بين: "وفي الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمد

في عصر واحد على أمرقولي أو فعلي"(١)

(اجماع: اصطلاحِ شریعت میں امت محمدیہ کے نیک وصالح مجمہدین کاایک زمانے میں کسی قولی یافعلی مسئلے برا تفاق کر لینے کانام ہے۔)

اصول فقد كي مشهور كتاب: "أصول الشاشي" مي ي:

"إجماع هذه الأمة بعد ما توفي رسول الله صَلَى للله عَلَى وَيَعِلَمُ عَلَى الله عَلَى الله عَلَى وَيَكِم

في فروع الدين. "(٢)

(امت ِمحربیہ کا (بعنی امت ِمحربیہ کے اصحاب علم وضل کا) بعد زمانهٔ نبوت ِ دین کے فروعی مسائل میں اتفاق واجماع کرلینا۔)

اورسب سے زیادہ جامع تعریف عبدالوہاب خلاف نے اپنی لاجواب کتاب: "علم أصول الفقه" میں فرمائی ہے۔

چناں چہوہ فرماتے ہیں:

"الإجماع هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي في واقعة. "(٣)

(''اجماع''نام ہے امت محمد یہ میں سے اہل حِل وعقد (علاوائمہ) کا بعد وفات ِرسول سی زمانے میں سی واقعے کے حکم پراتفاق کرنے کا۔)
الغرض ان تمام مذکورہ تعریفات وتصریحات سے اتنا ثابت ہوگیا کہ سی زمانے میں کسی واقعے وحادثے کے شرعی حکم پراگراس دور کے سارے فقہا وا کابر علما جمع ہو

⁽۱) نورالأنوار:۲۲۳

⁽٢) أصول الشاشي: ٨٧

⁽m) علم أصول الفقه: ٣٨

جائیں،تواس کو'اجماع'' کہتے ہیں۔

''اجماع'' کی جمیت قرآن وحدیث سے

اجماع کے جحت و دلیل ہونے کی دلیل قرآن وحدیث میں بھی وارد ہے۔ قرآن کریم میں ایک جگہ ارشاد ہے:

﴿ وَمَنُ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنُ بَعُدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُلَاى وَيَتَّبِعُ عَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤُ مِنِيْنَ نُو لِهِ مَا تَوَلَّى وَ نُصُلِهِ جَهَنَّمَ طَ وَ عَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤُ مِنِيْنَ نُو لِهِ مَا تَوَلَّى وَ نُصُلِهِ جَهَنَّمَ طَ وَ سَاّئَتُ مَصِيْرً ا ﴾ (النِّسَاةُ:١١٥)

(جوشخص رسول کی مخالفت کرے گا، اس کے بعد کہ اس پر ہدایت واضح ہو چکی اور جو اہل ایمان کے راستے کے علاوہ کسی اور راستے کی بیروی کرے گا؛ تو ہم اس کواس طرف لے جائیں گے؛ جدهروہ خود پھر گیااور ہم اس کوجہنم رسید کریں گے۔) علامہ قرطبی رَحَدُ گالانْ گاس کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"قال العلماء في قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول ﴾ دليل على صحة القول بالإجماع. "(١)

(علمانے فرمایا کہ اس آیت میں اجماع کے بیچے ہونے کی دلیل ہے۔) نیز حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صَلَیٰ لاَفِدَ اَجَائِہِ وَسِلَم نے فرمایا:

﴿ لا تجتمع أمتي على ضلالة. ﴾ (٢)
(ميرى أمت هم را بهى يرا تفاق واجماع نهيس كرسكتى _)

 $^{^{\}text{MA}}$ (۱) القرطبي: $^{\text{MA}}$

⁽۲) الترمذي:۲/۳۹،أبوداود:۵۸۴/۲

غرض بیر کہ قرآن وحدیث ہی سے بیمعلوم ہوتا ہے کہایک دلیل و ماخذ''اجماعِ اُمت''بھی ہے،جس سےاحکام کاعلم ہوتا ہے۔

قياس كى تعريف

دوسرا طریقۂ کار،جس کو حضرات ِ صحابہ کرام اور فقہائے عظام رسول اللہ صحابہ کرام اور فقہائے عظام رسول اللہ صحابہ کرآج تک برابرتمام فقہی احکام میں برتنے آرہے ہیں،وہ''قیاس''ہے۔

'' قیاس''اصولیین کی اصطلاح میں:''ایک غیرمنصوص مسئلے کامنصوص مسئلے پر بہ علت ِمشر کتہ انطباق کرنا بھراس کا بھی وہی حکم خلا ہر کرنا جومنصوص کا ہے۔ صاحب ِنورالانوار'' قیاس'' کی تعریف میں فرماتے ہیں:

وفي الشرع: تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة. (۱)
(قياس شرعاً فرع كواصل كساته علم وعلت ميں الحاق كرنے كانام ہے۔)
علامہ ابن القيم جوزى رَحِمَ الله الله في ابنى كتاب: 'إعلام الموقعين' ميں قياس كى تعريف يوں كى ہے:

"وهوالجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة وملزومها."(٢)

⁽١) نورالأنوار:٢٢٨

⁽٢) إعلام الموقعين:١/ ١٣٨

(قیاس اصل وفرع کے مابین علت کی بنیا دیر تطبیق دینا ہے۔) اورسب سے جامع تعریف صاحب ِ 'علم أصول الفقه'' نے کہ ہے، وہ کھتے ہیں:

" هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها في الحكم الذى ورد به النص ، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم."(۱)

(جس مسکے کا قرآن وحدیث میں منصوص حکم نہ ہو،اس کو حکم کے اعتبار سے اس مسکلے سے ملانا، جس کا حکم منصوص ہے؛ اس وجہ سے کہ دونوں مسکلے سے ملانا، جس کا حکم منصوص ہے؛ اس وجہ سے کہ دونوں مسکلوں اور واقعات کی علّت ایک ہے،اس کو 'قیاس' کہتے ہیں۔)

قیاس کی جمیت قرآن وحدیث سے

اجماع کی طرح قیاس کی جمیت بھی قرآن وحدیث ثابت ہوتی ہے،ایک جگہ ارشادر بانی ہے:

﴿ يَآيُّهَا الَّذِينَ امَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي اللَّهِ أُولِي اللَّهُ مَنكُمُ ، فَإِنْ تَنَازَعُتُمُ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ الى اللهِ وَالرَّسُولِ اِنْ كُنتُمُ تُومِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ، ذَلِكَ خَيْرٌ وَالرَّسُولِ اِنْ كُنتُمُ تُومِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ، ذَلِكَ خَيْرٌ وَالْمَانُ تَأُويُلا ﴾ (النِّينَاةِ : ٥٩)

(اے ایمان والو!اللہ اور رسول کی فرماں برداری کرواوران لوگوں کی فرماں برداری کرواوران لوگوں کی فرماں برداری کرو، جوتم میں ہے ''اولوالا مر'' ہیں، پس اگرتم آپس میں کسی چیز کے بارے میں جھگڑنے لگو؛ تو اس کولوٹا دو اللہ اور رسول کی



⁽۱) علم أصول الفقه:۵۲

طرف، اگرتم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو، یہ بہتر ہے اور انجام کے اعتبار سے بہت خوب ترہے۔)

اس آیت سے علمانے استنباط فرمایا ہے کہ اللہ اور رسول کی طرف لوٹانے کا مطلب میہ ہے کہ اللہ اور دسول کی طرف لوٹانے کا مطلب میہ ہے کہ اس مسئلہ کتناز عہ کاحل قرآن وحدیث میں غور وفکر کر کے تلاش کرو؛ پھر جو حکم نکلے اسی کواس متنازع مسئلے کاحل سمجھو۔ (۱)

اورحدیث سے اس کی دلیل حضرت معافر بن جبل ﷺ کی حدیث ہے کہ جب ان کورسول اللہ صَلَیٰ لفاۃ علیٰ وَ مِن ہُم نے '' یمن' کی طرف قاضی بنا کر بھیجا، تو ہو چھا کہ اگر تمھارے سامنے کوئی مسلہ پیش ہو؛ تو تم کیا کرو گے؟ تو حضرت معافر ﷺ نے فرمایا کہ میں کتاب اللہ کے موافق فیصلہ کروں گا، آپ صَلیٰ لفاۃ علیٰ وَسِرَ کُم نے فرمایا کہ پھر کہ اگر وہ مسلہ کتاب اللہ میں نہ ملے تو؟ حضرت معافر ﷺ نے عرض کیا کہ پھر سنت رسول اللہ صَلیٰ لفاۃ علیٰ وَرسِکُم سے فیصلہ کروں گا، آپ نے فرمایا کہ اگر سنت رسول اللہ صَلیٰ لفاۃ علیٰ وہ مسلہ نہ ملے، تو کیا کرو گے؟ حضرت معافر ﷺ نے عرض کیا کہ پھر میں میری رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی کی نہ کروں گا، اس پر رسول اللہ صَلیٰ لفاۃ علیٰ لفاۃ علیٰ کہ تمام تعرفیں اس میں کوئی کی نہ کروں گا، اس پر رسول اللہ کے لیے ہیں، جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس بات کی تو فیق دی، جس سے اللہ کے لیے ہیں، جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس بات کی تو فیق دی، جس سے اس کا رسول راضی ہے۔ (۲)

ایک دوسری حدیث میں ہے:

(۱) "ابوداؤد" میں حضرت دیلم حمیری ﷺ سے روایت ہے کہ انھوں نے بیان

⁽۱) خلاصهاز علم أصول الفقه :۵۳

⁽٢) إعلام الموقعين:٢١/١

کیا کہ میں نے رسول اللہ صَلَیٰ لَافِهُ عَلَیْهِ رَسِنَ کَم سے دریافت کیا کہ یارسول اللہ! ہم لوگ ایک سر دعلاقے میں رہتے ہیں ، جہاں مشقت اور دفت رساں کام وکاج کرنا پڑتا ہے ، اس لیے ہم لوگ وہاں گیہوں کا ایک مشروب تیار کر کے استعال کرتے ہیں؛ تا کہ اس کے سہارے علاقے کی سر دی اور اپنے کام وکاج پرقابو وطافت پاسکیں؟ اس پرآپ صَلیٰ لاَفِهُ عَلَیْوَرَا کُم نے بوجھا کہ «ھل یسکر؟» (کیاوہ نشہ آور ہے؟ حضر دیلم ﷺ نے فرمایا کہ ہاں! آپ علیہ السلام نے فرمایا: پھر تو اس سے اجتناب کرو!۔(۱)

اورعقلاً بھی ہے قیاس انہائی ضروری ولا بدی ہے؛ کیوں کہ بے بات اظہر من الشمس ہے کہ قرآن وحدیث میں تا قیامت پیدا ہونے والے ہرمسکے کوصراحثاً ذکر نہیں کیا گیا ہے؛ اس لیے ایک ایسے طریقہ کاراورائیں راہ کی ضرورت درکارتھی ، کہ جس پرچل کریے مشت خاکی ہر حال وہرموڑ پراپنے مقصد تخلیق میں کامیاب وبامراد ہو جائے اور بے واقعتاً وحقیقتاً صرف اسی راہ (قیاس) سے ہوسکتا ہے اور سوائے اس کے کوئی اور چارہ بھی نہیں ہے۔

غرض یہ کہ جمہورعلماوائمہ کے نز دیک قرآن وحدیث کی روشنی میں 'قیاسِ مجتہد''
بھی ایک دلیل ہے، جس سے قرآن وحدیث میں پوشیدہ ومخفی حکم ظاہر ہوتا ہے، یہ
نہیں کہ قیاس کے ذریعے احکام بنائے وتراشے جاتے ہیں؛ اسی لیے علمائے اصول
نہیں کہ قیاس کے ذریعے احکام بنائے وتراشے جاتے ہیں؛ اسی لیے علمائے اصول
نہ کہ نئے احکام ثابت کرتا ہے۔

یکل چاردلائل ہیں، جوجمہورعلمائے اُمت کے نز دیک معمول بہاومعتبر ہیں اورائمہ م

⁽۱) أبوداود:٢/٨١٥

اربعہ: امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ؛ بل کہ دیگرائمہ مجہد بن سب کے سب ان چاروں دلیلوں کو مانتے ہیں، سوائے اہل الظاہر کے (جن میں آج کل کے اہلِ حدیث حضرات بھی داخل ہیں) اور بعض فرقوں کے کوئی اس کا منکر نہیں۔

وفقه کیاہے؟

''فقہ''کالفظ لغت میں'' جانے''اور' سمجھنے' کے معنے میں آتا ہے، بعد میں اس کا استعال زیادہ ترعلم دین کے معنے میں ہونے لگا؛ کیوں کہ علم دین کوعام علوم پر فضیلت حاصل ہے۔ نیز علانے فرمایا کہ''فقہ' اصل میں فہم وسمجھ کو کہتے ہیں۔ فضیلت حاصل ہے کہ فلاں کو دین میں''فقہ' عطا ہوئی یعنی دین کی سمجھ عطا کی گئی۔ چناں چہ کہا جاتا ہے کہ فلاں کو دین میں' فقہ' عطا ہوئی یعنی دین کی سمجھ عطا کی گئی۔ اصطلاح میں''فقہ' کہتے ہیں: مذکورہ چاروں دلائل کی روشنی میں ظاہری عبادات: جیسے نماز، روزہ ، حج وزکا ق ، قربانی ، نیز طہارت اور معاملات و معاشرات وغیرہ سے متعلق شرعی احکام کے جانبے کو۔

علامه عبدالوماب الخلاف اپنی کتاب: "علم أصول الفقه" میں فقه کی تعریف وحقیقت پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فقہ بنتا ہے ان شرعی احکام کے مجموعے سے جن کا تعلق انسان سے صادر ہونے والے اقوال وافعال سے ہواور وہ احکام یا تو قرآن وحدیث کی نصوص سے مستفاد ہوتے ہیں یا دیگر دلائلِ شرعیہ سے مستنبط ہوتے ہیں۔"(۱)

اس ہے معلوم ہوا کہ فقہ دراصل قرآنی وحدیثی نصوص اور اجماعی وقیاسی اصول

⁽۱) علم أصول الفقه:۱۱

کی روشنی میں مرتب احکام کا مجموعہ ہے، قرآن سے نکلے ہوئے احکام بھی اس میں ہیں اور احادیث سے مستنبط احکام بھی اس میں ہیں ، نیز اجماعی مسائل بھی اس میں ہیں اور وہ احکام بھی اس میں ہیں، جو قیاس کے ذریعے مجتهدین نے اخذ واستنباط فرمائے ہیں۔

اس سے بیہ بات بھی آشکارہ ہوگئی کہ فقہ در حقیقت قرآن وحدیث ہی کاثمرہ اور پھل ہے؛ کیوں کہ فقہ یا تق وحدیث کے احکام منصوصہ کا مجموعہ ہے یا اجماعی وقیاسی احکام کا مجموعہ ہے؛ لہذا جب فقہ ان چار دلائل سے حاصل شدہ احکام کا مجموعہ ہے، تو وہ دراصل قرآن وحدیث ہی کاثمرہ و پھل اور خلاصہ ولب لباب ہے۔

الغرض فقہ کے بغیرامت مسلمہ کی زندگی کا ایک قدم بھی آ گے نہیں بڑھ سکتا، فقہ ملت اسلامیہ کا جزئے لا پنجزی ہے اور فقہ اس امت کی خصوصیات میں سے ہے، جو دوسری امتوں سے اس کوممتاز کرتی ہے، فقہ امت کے لیے قابلِ فخرشیء ہے، جو بھی فقہ کا انکار کرتا ہے، وہ انکار سفیہا نہ یا جا ہلانہ ہے، اس کا انکار کرنا سورج کے انکار کرنے کا برابر ہے۔

فقیراسلامی کی مذوین

تاریخ پرنظرر کھنے والے حضرات یہ جانتے ہیں کہ کسی بھی چیز کو پروان چڑھنے

کے لیے وفت لگتا ہے، اسے مختلف ادوار اور مراحل سے گذر نا پڑتا ہے، بہ یک وفت

کوئی بھی چیز ترقی نہیں کرتی، یہی حال فقہ اسلامی کا ہے کہ آپ مَایُ لاَلاَ اَلَاِیَا اِلِیَا اِللَّهِ اَلَاِیَا اِللَّهِ اَلْمِی کا ہے کہ آپ مَایُ لاَلاَ اَلْمِی کا ہے، محابہ مبارک دوراس کے نشو ونما کا ہے، صحابہ کا دوراس کی وسعت اور شباب کا ہے، صحابہ میں جوفقہی خدمات اور کثرت فناوی میں مشہور ہیں، وہ یہ ہیں: (۱) حضرت عمر بن الحظاب (۲) حضرت علی بن ابی طالب (۳) حضرت عبداللہ بن مسعود (۲) حضرت الحضرت عبداللہ بن مسعود (۲) حضرت

عا نُشه صدیقه (۵) حضرت زید بن ثابت (۲) حضرت عبد الله بن عباس (۷) حضرت عبدالله بن عمر رضوان الله تعالی میهم اجمعین به

ایک دوراس کی پختگی اور کمال کا ہے، جوا کابرتا بعین و تبع تا بعین کا ہے، اس دور میں قدرتِ الہید نے عظیم الشان وجلیل القدر فقہا وجہ تدین کو بیدا فر مایا، جنھوں نے اپنے منا ہی فکر، اصولِ اجتہا داور فقہی آرا کومدون کیا اوراسی دور میں فقہ اسلامی کو باضا بطفن قر اردیا گیا، جن فقہا و جم تہدین نے فقہ کی ارتقا و بلندی کو آسمان تک پہنچا دیا، جفوں نے اس کومر تب اور منظم کرنے کے لیے اپنی زندگیاں وقف کر دیں اور وہ محیر العقول کارنامہ انجام دیا، جور ہتی دنیا تک قابلِ ستائش بن گیا اور ان فقہائے عظام نے فقہ کومر تب فرما کر امت مسلمہ کے ہر فردیر احسان عظیم فرمایا، جو بھی ان کی خدمات کا انکار کرتا ہے؛ وہ احسان فراموش اور متعصب ہے۔اللہ تعالی ان فقہائے خدمات کو بلند

یوں تواس کارنا ہے کو انجام دینے والے بے شار فقہائے کرام ہیں: جیسے حماد بن سلمہ، ابراہیم خعی ، ابن جریح ، سفیان توری ، اوزاعی ، عبداللہ بن مبارکر جمہ لللہ وغیر ہم ؛ مگر چار حضرات : امام ابوحنیفہ، امام شافعی ، امام مالک ، امام احمد بن حنبل سر جمہ لللہ فہرست ہیں، جضوں نے اس سلسلے میں نمایاں کارنا مہ انجام دیا اور اللہ تعالی نے ان کی فقہ کو بے بناہ مقبولیت اور شہرت عطافر مائی ۔ اخیس ائمہ کی طرف ان کی فقہ کو منسوب کرتے ہوئے فقہ خفی ، فقہ شافعی ، فقہ مالکی ، فقہ حنبلی کہا جاتا ہے اور آج بھی امت کا جم غفیراور مجمع کثیران ہی چارائمہ میں سے سی ایک سے وابستہ تقلید ہے۔

تدوين فقهاسلامي كاسهرا

فقداسلامی کوباضابطہ سے پہلے مدون ومرتب کرنے کاسہراامام الائمہ سراج الامۃ امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابت رَحِمَهُ لاللهُ (متوفی • ۱۵ھ) کے سرہے، آپ ہی نے سب سے پہلے فقہ کی ترتیب وتبویب کی طرف توجہ فرمائی۔

چنال چُهُ مقدمة رد المحتار "ميل ہے:

" أبوحنيفة النعمان فإنه أول من دون الفقه ورتبه أبواباً."(١)

(ابوحنیفہ ہی نے سب سے پہلے فقہ کو مدون اور مرتب کیا۔)

آپ نے نئے مسائل وحوادث کے خل کے لیے چالیس علما پر شتمل ایک سمیع فل سے مسئلے پیش آتا ؛ تواسے تشکیل دی ، جوخصوصی صلاحیتوں کے مالک تھے ، جب کوئی نیا مسئلہ پیش آتا ؛ تواسے سمیع میں پیش کیا جاتا ، اس پر اصولِ نثر ع کی روشنی میں ایک ایک مسئلے پر غور وخوض کیا جاتا ، بھی اس کی تحقیق میں مہینوں لگ جاتے ، جب سارے ارکان ایک رائے پر اتفاق کر لیتے ؛ تو بعد از اں اس کا آخری اور حتی فیصلہ اس مجمع فقہی کے صدر نشین مصرے امام اعظم فرماتے ، پھر اس مسئلے کولکھ لیا جاتا ۔ (۲)

امام ابوحنيفه كاعلمي مقام

ائمہ کر بعہ میں بھی امام اعظم ابو حنیفہ رَحِمَیُ لاللہ کا مقام اور مرتبہ اللہ تعالی نے سب سے بلند فر مایا اور خودائمہ ثلاثہ نے اس کا اعتراف کیا ہے۔

چناں چەملاعلى قارى رَحِمَةُ لاللهُ كھتے ہيں:

"لأنه المقدم زماناً وقدراً ومعرفة وعلماً،قال الشافعي:

⁽۱) مقدمة رد المحتار: ۵۳/۱

⁽٢) خلاصهاز: فقه اسلامی ،اصول ،خد مات اور تقاضے: ۲۰

الناس عيال أبي حنيفة في الفقه ، و قال الإمام مالك رَحَمُ اللهِ أَن يجعلها وَكُمُ اللهُ وَكُلُمُكُ في السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحجته. "(١)

(اما م اعظم ابو حنیفہ رَحِمَهُ لُولِاً گھیہ ائمہ پر بہ اعتبارِ زمانہ علم ، قدر ومنزلت مقدم ہیں۔امام شافعی رَحِمُهُ لُولِاً گے نے فرمایا: لوگ فقہ میں امام ابو حنیفہ رَحِمُهُ لُولِاً گھے نے فرمایا: میں ایک حنیفہ رَحِمُهُ لُولِاً گھے کے عتاج ہیں۔امام ما لک رَحِمُهُ لُولِاً گھے نے فرمایا: میں ایک ایسے آدمی (امام اعظم ابو حنیفہ) سے ملا ہوں کہ اگر وہ کسی ستون کے متعلق کہے کہ وہ سونے کا ہے ، تو وہ اسے دلائل سے ثابت کردے گا۔) امام شمس الدین الذہبی رَحِمُهُ لُولُا گھ نے ''تذکر ۃ الحفاظ '' میں امام ابو حنیفہ امام شمس الدین الذہبی رَحِمُهُ لُولُا گھے نہوئے وہ لکھا ہے:

"كَانَ إِمَامًا وَرَعًا عَالِمًا عَامِلاً مُتَعَبِّدًا كَبِيْرَ الشَّانِ."(٢) حضرت كل بن معين رَحِمُ اللِّي في مايا:

" كان أبو حنيفة ثقةً لا يحدث بالحديث إلا بما يحفظه، ولا يحدث بما لا يحفظه."

(امام ابوحنیفہ ثقہ تھے، وہی حدیث بیان کرتے، جوان کو یا د ہوتی، جویاد نہ ہوتی؛ جویاد نہ ہوتی؛ اسے بیان نہ کرتے۔)

علمانے امام اعظم ابوحنیفہ رَحِمَهُ لاللہ کی مدح سرائی میں ہزاروں صفحات لکھے ہیں ،خودشوا فع حضرات نے آپ کی سیرت برکئی کتابیں لکھیں ہیں ،صرف آپ کے

⁽۱) المرقاة: ا/ ٢٢

⁽۲) تذكرة:ا/۱۲۸

منا قب بریکھی گئی کتب کا شار کیا جائے ،تو بھی کافی کمبی فہرست ہوجائے گی۔

حدیث میں امام صاحب رحمک گلینگ کامقام

بعض لوگوں نے محض تعصب و عناد کی وجہ سے امام صاحب رَحِمَهُ اللّهُ کے بارے میں یہ کہہ دیا کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّهُ کوحدیث کاعلم نہیں تھا اور بیہ کہ ان کو صرف سترہ حدیثیں یا قصیں۔

مگراہلِ انصاف جانتے ہیں کہ یہ سب کچھ محض تعصب وعناد کی بنا پر ہے اور حقیقت سے اس کا دور کا بھی واسط نہیں ہے ،آپ کی ثقابت و عدالت اور حدیث دانی برتو انز کے ساتھ ہرز مانے و علاقے کے اساطین علم فن نے گواہی دی ہے اور ان کی گواہیوں سے کتب اساء الرجال بھری بڑی ہیں۔جبیبا کہ

(۱) امام یجیٰ بن معین : جوننِ جرح وتعدیل کے امام ہیں ، انھوں نے فر مایا کہ ابوحنیفہ حدیث بیان کرتے تھے، جو ابوحنیفہ حدیث بیان کرتے تھے، جو حفظ ہوتی اور جو حفظ نہ ہوتی ؛ تو بیان نہ کرتے ۔ (۱)

(۲) امام ابن معین ہی نے ایک روایت میں فر مایا کہ ابوحنیفہ میں کوئی خرابی نہیں (۲) امام ابن معین کی اصطلاح میں 'لاہاس به' 'تو ثیق کے لیے استعال ہوتا تھا، جسیا کہ اس فن سے مناسبت رکھنے والے جانتے ہیں۔ (۲)

(۳) امام شعبہ نے فرمایا: ابوحنیفہ "جیّد الحفظ" (اچھے حافظے والے ہیں)۔ (۳) (۴) امام بخاری کے شیخ امام بیخی بن آ دم نے فرمایا:

⁽۲) تدريب الراوي: ۱/۱۸۲ فتح المغيث: ۱/۳۹۲

⁽٣) مقدمة إعلاء السنن: ١٨٩/١

''ابو حنیفه رَحِمَهُ لُولِدُهُ نے اپنے شہر''کو نے''کی ساری حدیثیں جُمع کرلی تھیں اور انھوں نے اس میں غور کیا کہ رسول اللہ صَلَیٰ لَاِیْرَکِ کُمِ اپنے آخری وفت میں کس بات پر تھے یعنی آخری سنت کیا تھی؟''(۱) (۵)''مقدمة إعلاء السنن'' میں علامہ شخ حبیب احمد کیرانوی رَحِمَهُ لُولِدُهُ نے ایسے جہلاکا، جو یہ کہتے ہیں کہ امام صاحب کو حدیث کاعلم نہیں تھا؛ دندال شکن جواب دیا ہے، چنال چہ آپ فرماتے ہیں:

بعض جاہل طعنہ دیتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَنُ لُاللہ صدیث نہیں جانتے تھے اور آپ کے مذہب کی بنیا درائے اور قیاس پر ہے۔اس بات کا ایک جواب اجمالی ہے اور آپ تفصیلی ہے۔

تفصیلی جواب سے پوری" إعلاء السنن" بھری بڑی ہے؛ اس لیے کہ "إعلاء السنن" كھرى بڑی ہے؛ اس لیے کہ "إعلاء السنن" كى تمام حدیثیں یا توامام صاحب كے مسلك كى تائيد میں لائی گئ ہیں۔ ہیں یا جا ہلوں کے طعن كا جواب دینے کے لیے لائی گئ ہیں۔

اجمالی جواب ہے ہے کہ فقہ کا کوئی مسئلہ ایسانہیں کہ جس کی تائید میں کوئی حدیث نہ ہو؛ تو پھر کیوں کر کہا جاسکتا ہے کہ امام صاحب حدیث نہیں جانتے تھے۔ بیصر تک مشاہد ہے کا انکار ہے ؛ اس لیے کہ اگرامام صاحب حدیث نہیں جانتے تھے؛ تو پھر آپ کا فد ہب ان احادیث کے موافق کیسے ہوگیا؟ (یقیناً یہ کہنا پڑے گا کہ آپ کے پاس احادیث کے علم کا ایک عظیم ذخیرہ تھا، جس میں سے آپ نے فقہ کومستنبط فرمایا ہے) پھراگر بیشلیم بھی کرلیا جائے کہ آپ کواحادیث کاعلم نہیں تھا، اس کے باوجود ہے کہتام فقہی مسائل حدیث کے موافق ہیں، توبیہ امام صاحب کی ایسی منقبت بے کہتام فقہی مسائل حدیث کے موافق ہیں، توبیہ امام صاحب کی ایسی منقبت

⁽۱) مناقب امام اعظم: ۲۸

عظیمہ ہے، جس میں آپ کا کوئی شریک نہیں۔جبیبا کہ حضرت عمر کی رائے بعض مسائل میں وحی کے موافق ہوگئ، یہ حضرت عمر کے لیے منقبت ِ جلیلہ ہے۔ تو پھر آپ کا کیا خیال ہے، اس ذات کے بارے میں جس کی رائے ہزاروں مسائل میں وحی کے موافق ہوگئ؟ کیا آپ کوامت میں ایسی نظیر ملے گی؟ الغرض یہ طعنہ کذب وافتر اکے علاوہ کے خہیں ہے۔ (۱)

رہی پیربات کہ آپ سے احادیث کی روایت کم ہوئی ہے، تو معلوم ہونا جا ہیے کہ حدیث کا جاننا الگ بات ہے اور روایت کرنا دوسری چیز ہے: ایک محدث حدیث جاننے کے باوجودروایت کرنے میں کمی کرسکتا ہے اوراس کی مختلف وجو ہات ہوسکتی ہیں۔کون نہیں جانتا کہ تمام صحابہ میں حضرت ابو بکرصدیق ﷺ اور حضرت عمر ﷺ کو نبی کریم ﷺ صَابیٰ لائِدَ قَلیٰہ وَسِی کم کا قرب ومصاحبت سب سے زیادہ حاصل تھی اور تمام صحابہ میں علم وعمل کے لحاظ سے بیہ حضرات سب سے فو قیت رکھتے تھے ؛ مگراس کے باوجودحضرت ابو بکرصدیق سےصرف ایک سو بیا لیس احادیث اورحضرت عمر سے کل یانچ سوانیجالیس احادیث مروی ہیں اور ان کے مقابلے میں بعض اور صحابہ: جیسے حضرت ابو ہر میرہ سے یانچ ہزار تین سو چونسٹھا حادیث مروی ہیں؛ وجہ بیہ ہے کہ حضرت ابوبکر ﷺ وعمر ﷺ کودیگر ذہے داریوں کی وجہ سے اس کے لیے فرصت نہ ملی ، کہوہ احادیث روایت کریں یا یہ کہوہ روایت کرنے میں احتیاط برتنے تھے ، یہی حال امام اعظم ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰہُ کا تھا کہ ان کے یہاں حدیث کی روایت کے لیے سخت شرا نُطِخْمیں ،تو احتیاطاً وہ کم روایت کرتے تھے اور بیددراصل خو بی و کمال ہے؛ نہ كى عيب وتقل _



⁽۱) مقدمة إعلاء السنن: ۲/۲



وليس يصح في الأذهان شيء المنهار إلى دليل فقد منفى اوراس كى خدمات

الله تعالی نے امام صاحب کی طرح آپ کی فقہ کو بھی جو فضیلت اور مقبولیت اور شہرت عطا کی ہے، وہ کسی پر مخفی نہیں، ملت اسلامیہ کی اکثریت آج فقہ حفی پر ہی گامزن ہے۔ چنال چہ ملاعلی قاری رَحِمَ گاللاُگ کھتے ہیں:

"عمت الخلق شرقاً وغرباً سيما في وراء النهر و ولاية الهند والروم فإنهم لايعرفون إماماً غيره ولايعلمون مذهباً سوى مذهبه و بالجملة فأتباعه أكثر من اتباع جميع الأئمة من علماء الأمة كما أن اتباع النبي مَلَىٰ لِاللَّهُ لِنَهُولِهُ لِلْمُ لِللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللللْهُ اللللْمُ اللللْهُ اللَّهُ الللللْهُ اللللْهُ اللللْهُ اللللْهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللْهُ اللللْهُ اللللْهُ اللللللللْهُ الللللْهُ اللللللْهُ الللللْهُ اللللْهُ اللللْهُ اللللْهُ اللللْهُ الللْهُ الللللْهُ اللللْهُ الللللْهُ اللللْهُ الللْهُ الللْهُ الللْهُ اللللللْهُ اللللْهُ اللللللْهُ الللْهُ اللللْهُ اللللْهُ اللللل

(مشرق اورمغرب میں احناف زیادہ ہیں، خاص طور پر' ماوراء النہ''
'' ہندوستان' اور' روم' میں؛ کیوں کہ وہاں کے لوگ امام صاحب کے
علاوہ کسی اور امام کوئیس جانے اور نہ ہی آپ کے مذہب کے علاوہ کسی
اور مذہب کو جانے ہیں، مجموعی طور پر آپ کے مذہب کے پیروکار
امت کے دوسرے ائمہ کے مقابلے میں زیادہ ہیں، جیسا کہ آپ
صاحب نے تو فقہ حنی کی خدمات بھی علمانے وافر طور پر انجام دی ہیں، خود امام
صاحب نے تو فقہ حنی پر کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی، سوائے چند رسائل کے،
صاحب نے تو فقہ حنی پر کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی، سوائے چند رسائل کے،
چناں چہ مقدمہ دد المحتاد' میں ہے:

المرقاة: ۱/۲۲

"لم يولف أبو حنيفة كتاباً إلا رسائل صغيرة نسبت إليه كرسالته المسماة "الفقه الأكبر"، و كرسالته "العالم والمتعلم" ورسالته في الرد على القدرية." (۱)

(امام ابوحنیفه نے کوئی کتاب تالیف نہیں فرمائی، سوائے چندرسائل کے جوآپ کی طرف منسوب ہیں، جیسے آپ کا رسالہ 'الفقه الأکبر'' اور' العالم و المتعلم''اور' قدریة''کے ردمیں ایک رسالہ ہے۔)

لیکن بیرسائل بھی''علم کلام' میں ہیں،'' فقہ' میں البتہ آپ کے نامور تلا مذہ میں ہیں۔'' فقہ' میں البتہ آپ کے نامور تلا مذہ میں بیں۔ خضول نے قابلِ قدر تضنیفات فرمائی ہیں:

(۱) یعقوب بن ابراہیم بن حبیب الانصاری، جن کی کنیت ' ابویوسف' ہے۔ (۲) امام محمد بن الحسن الشیبانی۔

ان دومیں بھی امام محمد رَحِی گلیڈی کی تصانیف زیادہ اور قیمتی ہیں ،امام ابو بوسف رَحِی گلیڈی کی ''کتاب الآثاد'' اور''کتاب المحراج'' وغیرہ ہیں ۔امام محمد رَحِی گلیڈی کی چھے کتابیں مشہور ہیں، جوفقہ میں متن اور مرجع کی حیثیت رکھتی ہیں:

(۱) مبسوط (۲) زیادات (۳) الجامع الصغیر (۴) الجامع الکبیر (۵) السیر الکبیر (۵) السیر الکبیر -ان جھ کتابوں کو' کتبِ ظاہرالروایة'' کہاجا تا ہے۔

ان ہی کوسا منے رکھ کر بعد کے علما نے مزید حجھوٹی بڑی بے شار کتابیں قابلِ " نئر جی بیاد کی میں میں میں میں میں اور ن

رید تصانیف فر مائی ، جن میں بعض متون کی حیثیت رکھتی ہیں ، بعض شروح کی : دید تصانیف فر مائی ، جن میں بعض متون کی حیثیت رکھتی ہیں ، بعض شروح کی :

متون میں بیہ کتابیں مشہور ہیں :مخضرالقدوری، کنزالد قائق، وقابیہ، نقابیہ، مجمع البحرین، تنوبرالا بصار۔

m/l: مقدمة رد المحتار)

اور شروح میں بیہ کتا ہیں معروف ہیں: درِ مختار،البحرالرائق، بدائع الصنائع، ہدایہ،شرح نقابیہ،شرح وقابیہ، بنابیہ،عنابیہ،ودیگر شروحات ہیں۔

فقه کے علاوہ اصول فقه میں بھی علما کی لا جواب تصنیفات ہیں۔مثلاً:اصول الکرخی، اصول البز دوی، منارالانوار، اصول الثانثی، منتخب الحسامی، نورالانوار، مسلم الثبوت، إحکام الاحکام اورتسهیل الوصول إلی معرفة الاً صول وغیرہ۔

اس طریقے سے ہٹ کرعلا کے مابین ایک اور طریقہ تھا، وہ یہ کہ ایک مسئلے سے متعلق اس کے تمام اصول وکلیات اور جمیع اجزائے متنوعہ کو منفر ح انداز میں ایک ہی جگہ جمع کر دیا کرتے تھے، جس سے سائل وطالب کواس رسالے ہی سے اس مسئلے کے اکثریا جمیع باتیں اس کے علم میں آجا تیں۔

اس طرح مرتب کرده نسخه کو پہلے''کتاب' کہاجا تا تھا، بعد کے ادوار میں''مقالہ'
یا''مضمون' کے نام سے موسوم کیا جانے لگا۔ فقہائے احناف نے بھی الیسی تصانیف
فرمائی ہیں۔مثلاً: امام ابو یوسف رَحَمُ گُلاللہ کی'' کتاب الخراج''،محمد بن شجاع مکی کی''
کتاب المضاربۃ'' اور''کتاب المناسک''؛ امام خصاف کی'' کتاب الحیل، کتاب
الوصایا، کتاب الرضاع، کتاب النفقات علی الا قارب'،علامہ ابن عابدین شامی کے
رسائل ومقالات وغیرہ وغیرہ۔

الغرض ان کے علاوہ بھی بے حساب و بے انتہا کتابیں فقہ حنفی پر کھی گئیں ہیں ، جن کوشار کیا جائے ؛ تو ایک ضخیم کتاب بن جائے اور فقہ خنفی کے علاوہ کسی اور مسلک پر اس قدر تصنیفات نہیں ہیں۔

علمائے ہند کی فقہی خد مات

فقد حنفی کی خدمات میں جس طرح دنیا بھر کے علما نے حصہ لیا ہے، وہیں

انجام دیتے۔

ہندوستانی علما نے بھی فقیرِ فی کی شان دار خدمت انجام دی ہے اور آج بھی انجام دے رہے ہیں ۔ ہندوستان کی فقہی خد مات میں سب سے اہم کر دار ہندوستان کے دینی مدارس کابالخصوص'' دارالعلوم دیوبند'' کاہے؛ کیوں کہان مدارس میں فقہ کی تعلیم برخصوصی توجه دی جاتی ہے اور فقہ کی بہت ساری کتابیں مدارس میں داخل نصاب ہیں ، جن کو ماہرین اساتذہ کرام درساً درساً پڑھاتے ہیں ، اسی طرح مدارس میں موجود '' شعبه دارالا فتاء'' بھی فقر^حنفی کی خدمت کا اہم ذریعہ ہے، جہاں ایک ایک قدیم وجدیدمسئلے برکئی کئی مفتیان اپنی علمی صلاحیتوں کو بہروئے کا رلا کرمسئلے کاحل نکالتے ہیں اور پوری امانت داری کے ساتھ فتوی دیتے ہیں ، ان فتاوی کی وجہ سے کئی ضخیم کتب فناوی مرتب ہوئے ، جیسے:'' فناوی دارالعلوم دیو بند''،'' فناوی محمودیی''،' فناوی عزيزييهٔ '''احسن الفتاوی''،''امدادالفتاوی''اور''نظام الفتاوی''وغيره۔ ان ہی مدارس کے میروردہ فقہائے ہندنے بھی فقیر نفی کی خدمات میں کافی حصالیا۔ اور "السعابيه الحي صاحب لكصنوى رَحِمَ اللَّهِ في الله على الفتاوي "اور" السعابيه الله على المادة السعابيه حاشية شرح الوقايية ''،'' حاشية مداية ''اور'' نفع لمفتى والسائل ''جيسے اہم كا رنا ہے

کے اکابر دیوبند میں سے حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رَحَمُ اُللّٰہ ہِیں ،اللّٰد تعالیٰ نے آپ کوفقہ اور دیگر علوم میں بصیرت کا ملہ عطافر مائی تھی ، آپ اپنے وقت کے مرجع العوم والخواص سے ۔اللّٰہ تعالیٰ نے آپ سے بھی فقہ فقی کی بڑی خد مات لیں ، "فقاوی رشید ہے، "آپ کے تحقیقی فقاوی کا گرال قدر مجموعہ ہے، قاسم العلوم حضرت نانوتوی رَحَمُ اللّٰهُ آپ کو' البو حنیفہ معر' کہتے سے اور محدث عصر علامہ انور شاہ کشمیری رَحَمُ اللّٰهُ آپ کو' فقیہ النفس' اور علامہ شامی سے بڑا مانتے تھے۔

ک اکابر دیوبندگی ایک عظیم شخصیت حضرت مولانا انورشاه کشمیری ترحم گرالاللی این ، آپ عجیب وغریب قوت حافظہ کے مالک تھے۔ ''معارف السنن' اور''العرف الشذی' آپ ہی کا حدیثی وفقہی کارنا مہ ہے ، الغرض آپ اس شعر کے مصداق تھے:

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری بے روتی ہے ہزاروں سال نرگس اپنی ہے توری بیدہ وربیدا

کے کیم الامت: حضرت مولانا انٹرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ کی فقہی خدمات سے کون ناواقف ہے،آپ نے دینی خدمت کے لیے اپنی زندگی وقف کردی تھی،تقریباً ایک ہزارآپ کی تصنیفات ہیں،فقہ وفقاوی آپ کا خاص موضوع تھا،آپ نے فقہ پر بے شار چھوٹے بڑے لا جواب رسائل لکھے،'امداد الفتاوی''، ''الحیلۃ الناجزۃ''،''بہشتی زیور''جیسی اہم کتابیں تصنیف فرما کیں۔

اور فقرِ فی برآپ کی عظیم الثان خدمتوں میں ' اعلاء اسنی' خاص طور برقابل ِ ذکر ہے، جوآپ کی ماتحتی میں آپ کے بھا نجے حضرت مولا نا ظفر احمد عثانی رحم گالائی نے بھا تب کہ ترتیب دی، جس کی تصنیف میں بیس سال کا طویل عرصہ لگا۔ بیا ایسی خدمت ہے کہ بورے عالم میں اس کی نظیر نہیں ماتی اور اس کی تصنیف نے بیا بت کر دیا کہ فقرِ فقی کا کوئی مسئلہ ایسانہیں ہے، جو قرآن وسنت سے ماخو ذنہ ہو۔ آپ نے ہر فنی مسئلے کو مدل فرماکر فقرِ فقی فی کی لا جواب خدمت انجام دی۔

چناں چہ 'اعلاء السنن'' بر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ شیخ الاسلام زاہدالکوٹری فرماتے ہیں:''حق یہ ہے میں''اعلاء السنن'' کی ترتیب اور جامعیت اور احادیث کے متن وسند کی شان دارتشر تکے اور انصاف بسندی کود کیھ کرمد ہوش ہوگیا۔'(۱)

⁽۱) مقدمة إعلاء السنن: $1 \gamma / 1$

''مقدمه علاء السنن'' میں خود حضرت تفانوی رَحِمَهُ اللِّهُ لَكُصَّة ہیں:

"قد ظهر بالخانقاه الإمدادية عمل عظيم لم يوجد نظيره في أكبر مراكز العلم الدينية بالهند و هو جمع الأحاديث المؤيدة للإمام الأعظم أبي حنيفة رَحَمُ اللهُ " (خانقاه الماديث المؤيدة للإمام الأعظم علم بها مرجس كي نظم

(خانقاہِ امدادیہ سے ایک ایسا عظیم عمل ہواہے، جس کی نظیر ہندوستان کے علمی مراکز میں نہیں ملتی (اوروہ عمل) امام اعظم ابوحنیفه مرحکم اللّٰہ کے مسلک کوا حادیث سے مدل کرنا ہے۔)

ایک اور جگه حضرت تھا نوی رَحِمَهُ اللّٰهُ لَکھتے ہیں:

"لو لم یکن بالخانقاه الإمدادیة إلا تألیف" إعلاء السنن" لَگفی به کرامةً و فضلاً ، فإنه عدیم النظیرفی بابه" (خانقا و امدادیہ سے "اعلاء اسنن" کے علاوہ اور کوئی تالیف نہ ہوتی؛ تو یہی اس کے شرف وکرامت کے لیے کافی تھا؛ کیوں کہ یہ اپنے باب میں عدیم النظیر ہے۔)

وا قعناً بیخدمت عدیم النظیر ہی ہے۔اللّٰہ تعالیٰ حضرت کواور آپ کے معاونین کو اس کا اجرِ جزیل عطافر مائے اور آپ کے لیےصدقہ مجاربیہ بنائے۔

کے صاحب 'تفسیر معارف القرآن': حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب رَحِمَیُ لاللیُ خاص طور پر قابل ذکر ہیں ، آپ نے فقہ کی دنیا میں جوکام کیا ہے، وہ مختاج تعارف نہیں ، فقہ میں آپ کی پچانو ہے (90) تصنیفات ہیں: 'جواہر الفقہ'' آپ کی نہایت اہم تصنیف ہے، جس میں آپ نے اپنے وقت میں پیدا ہونے والے جدید مسائل پر سیر حاصل بحث کی ہے: 'مسئلہ 'رویت ہلال ، اعضائے انسانی کی پوند کاری ، سیر حاصل بحث کی ہے: 'مسئلہ 'رویت ہلال ، اعضائے انسانی کی پوند کاری ،

عشروخراج کے احکام ،سمت قبلہ ،انشورنس ، جیسے اہم اہم موضوعات پر آپ نے تحقیقی کلام کیا ہے۔

مفتی اعظم: حضرت مولانا کفایت الله صاحب رَحِمَهُ لَاللهُ آپ ہندوستان کے علمی و قاروعظمت کانشان تھے،آپایک فقیہ ومفتی بھی تھے اور ملت ِ اسلامیہ کی علمی، دینی، سیاسی اور ساجی نحریکات کی سرگرم شخصیت بھی ۔ نصف صدی سے زائد آپ نے فقہ و فقاوی کی خدمت انجام دی۔آپ کی علمی و فقہی خدمات کا ایک مرقع '' کفایت المفتی'' ہے، جونوضحینم جلدوں پر مشتمل ہے۔

﴿ اکابردیو بند میں سے ایک اہم شخصیت مفتی عزیز الرحمان عثمانی صاحب نور اللہ مرقدہ کی ہے۔آپ کا شار اپنے زمانے کے عظیم مفتیوں میں ہوتا ہے،''عزیز الله مرقدہ کی ہے۔آپ کا شار اپنے زمانے کے عظیم مفتیوں میں ہوتا ہے،''عزیز الفتاوی'' کی دو جلدیں اور'' فآوی دار العلوم دیو بند'' کی بارہ عظیم الشان جلدیں دراصل آپ ہی کی فقہی خدمت کا شاہ کاراور جیتی جاگتی تصویر ہے۔

الله تعالی نے فقہ وفقہ کے باند پایہ مولا ناخلیل احمد صاحب سہار نپوری رَحَمُ الله اُس اَب بلند پایہ محدث وفقیہ سے، آپ کے علمی وفقہی جواہر پاروں کا مجموعہ'' فقاوی مظاہر علوم سہار نپور'' ہے: نیز'بدل المجھود'' جیسی وقیع اور فاضلانہ تصنیف آپ ہی گی ہے۔

اکابر دیو بند میں مفتی مجمود حسن صاحب گنگوہی رَحَمُ الله اُس بھی ہیں، جن کو اللہ تعالی نے فقہ وفقاوی میں خصوصی مہارت عطا فر مائی تھی ،'' فقاوی مجمود یہ' آپ ہی کے فقاوی ہیں، آپ نے فقہ وفقاوی میں خصوصی مہارت عطا فر مائی تھی ،'' فقاوی ہے، جس کی وجہ سے کے فقاوی ہیں، آپ نے بھی فقہ فقہ فقہ نا کے فقاوی ہیں، آپ نے کا فقہ دیا۔

ہندوستان کے عظیم فقہا میں حضرت مولانا مفتی مظفر حسین صاحب کھڑ گاللہ مجھی ہیں،آپ نے اپنی بوری زندگی ''مظاہر علوم (وقف) سہار نپور'

میں فقہ وفتاوی اور دین کی خدمت میں لگادی ،آپ سہار نپور کے بڑے مفتی مانے جاتے تھے؛اسی لیےآپ کو'' فقیہالاسلام'' کے لقب سے نوازا گیا۔ 🖈 عصر حاضر کی ایک اور شخصیت ہے ،جن کے تذکرے کے بغیر بیاعنوان ناقص رہے گا ،وہ شخصیت حضرت مولا نا قاضی مجاہد الاسلام صاحب رَحِمَةُ لاللهُ کی ہے،آپ کی فقہی بصیرت اور علمی گیرائی و گہرائی سے کون نا آشنا ہے، آپ کی فقہی خد مات کا دائر ہوسیج تر ہے،جدید مسائل برآ پ کی تصنیفات میں''اسلامی عدالت'' اور'' چنداہم فقہی مسائل بدلتے ہوئے حالات میں'' وغیرہ ہیں، جوآپ کی فقہی بصیرت کی غمازی کرتی ہیں ؛لیکن اس کے علاوہ آپ کا بہت بڑا اور تاریخی کا رنامہ بیہ ہے کہ آپ نے جدید مسائل کے حل کے لیے 1909ء میں 'اسلامک فقد اکیڈی'' کے نام سے علما کی ایک تمیٹی تشکیل دی اوراس اکیڈمی کے ذریعے فقہی سیمیناروں کا انعقاد کیا ،جس میں ایک ایک جدیدمسئلے کوموضوع بنایا جاتا ہے اور ہندوستان کے ممتاز اہل قلم واہل علم ہے اس مسئلے میر مقالہ لکھایا جاتا ہے، پھر متفقہ طور برکسی ایک نتیجے تك رسائي حاصل كي جاتي ہے۔الحمد لله "اسلامك فقدا كيدمي" برابراس سلسلے ميں دن

بہدن ترقی کررہی ہےاوراب تک اس اکیڈمی نے اٹھارہ کامیاب سیمینار (۱) منعقد کیے ہیں ،جس کی تفصیلات سہ ماہی مجلّہ ''بحث ونظر'' میں برابر شائع کی جاتی ہیں ،

حضرت مولانا قاضي مجامدالاسلام صاحب رَعِمَهُ لايلْهُ كابيغظيم اور قابل ستائش كارنامه

ہے،اللّٰہ تعالی مرحوم کے درجات بلند فر مائے اور آپ کی کاوشوں کوقبول فر مائے۔

🖈 عصرحاضر کے علما میں حضرت مولا نامفتی شبیر صاحب قاسمی زید مجدہ (مفتی مدرسہ شاہی مرادآباد) ہیں ،آپ نے بھی جدید مسائل کی شخفیق کے سلسلے میں قیمتی

⁽۱) یہ تعداد تحریر مقدمہ کے وقت تھی ، بعد میں بھی ماشاءاللہ کئی سمینارمنعقد ہوئے اور ہنوزیہ مبارک وکامیاب سلسله جاری وساری ہے۔ (ناشر)

كتابين لكھى ہيں، جيسے:''انوار رحمت''،''ايضاح المسائل''،''ايضاح النوادر''،''انوار مناسك''۔ وغيرہ(۱)

﴿ حضرت مولا نا خالد سیف الله رحمانی صاحب زید مجده: فقه و فقاوی موصوف کا خاص موضوع ہے، آپ نے کئی جلدوں پر مشتمل جدید فقہی مقالات لکھے ہیں، جن میں ''یوسٹ مارٹم ،سینٹ کا استعال، درخت پر لگے ہوئے بچلوں کی خرید وفروخت' وغیرہ اہم مضامین سپر دقر طاس کیے ہیں۔(۲)

می "نفائس الفقہ" کے بارے میں

ان ہی جلیل القدر وظیم المرتبت ہندوستانی علما میں علم وفقہ، عقل وفراست کے مالک ہمارے معلم ومربی اور استاذ ومرشد حضرت اقدس مفتی محمد شعیب اللہ خان صاحب دامت برکاتهم (بانی وہہم و شخ الحدیث جامعہ اسلامیہ سے العلوم، بنگلور) بھی ہیں، جن کے گوہر بارو پر بہا رحقیقی قلم نے مختلف ضرورتوں کے تقاضوں پر انتہائی قابلِ قدر ولائق ستائش تحریرات پیش کیے ہیں، جوطبع ہوکرعوام وخواص میں بانتہا مقبولیت یا چکے ہیں ،ان ہی تحریرات کی ایک کڑی '' نفائس الفقہ'' ہے، جوآپ کے تحریر کردہ علمی وفقہی مباحث کا عظیم الثان مجموعہ ہے، جس کی اب تک پانچ ضخیم جلدیں منظر عام پر آپھی ہیں، جن میں اکسٹھ (۱۲) علمی وفقہی مضامین ہیں، جن کی ہر صفر ولوں سے محول، جن میں ایک طرف محد ثانہ سطر دلائل سے مدل اور ہر مضمون حوالوں سے محول، جن میں ایک طرف محد ثانہ وفقیہانہ بحثیں ہیں؛ تو دوسری طرف عام فہم بھی ہے، دراصل یہ مقالات معاشر ب

⁽۱) ابھی قریب میں مفتی صاحب موصوف کا مجموعہ ' فقاوی: '' فقاوی قاسمیہ'' منظر عام پر آچکا ہے، جس میں عصر حاضر کے کئی مسائل کاحل پیش کیا گیا ہے۔ (نانٹر)

⁽۲) آں مُوصوف کا بھی ایک مجموعہُ فتاویؒ' کتاب الفتاویٰ'' کے نام سے دس جلدوں میں طبع ہو چکا ہے۔ (ناشر)

میں پیدا ہونے والے مختلف نئے مسائل وحالات کے نقاضوں کو بورا کرنے کے لیے مختلف اوقات میں سیر دقر طاس کیے گئے ہیں۔جن کی کچھ نفصیل بیہ ہے:

(۱) اس علمی مجموعے میں 'روِقادیا نیت' پراہم مضامین ہیں، جس کودراصل حضرت اقدس نے اُس وفت تحریر فرمایا تھا، جب کہ قادیا نی فرقہ چندسال قبل شہر' بنگلور' اور اس کے اطراف میں اپنے ناپاک عقائد مسلمانوں میں بھیلانے کی کوشش کررہا تھا۔

حضرت اقدس نے دلائل کی روشی میں ان کا تعاقب فرمایا، وہ تحریرات اُس وقت اخبارات میں بھی شائع کیے گئے ، حتی کہ قادیا نیوں نے حضرت اقدس کومبا ہلے میں کی بھی دعوت دی، جسے آپ نے قبول فرمایا تھا؛ مگر قادیا نی لوگ میدان مبا ہلے میں قدم رکھنے کی ہمت نہ کر سکے ، یہی نہیں ؛ بل کہ قادیا نی فرقہ حضرت اقدس کے علمی جوابات کی تاب نہ لا سکا، آخر کارلوگوں کی آنکھوں میں دھول جھو تکنے کے لیے حضرت اقدس کے جوابات دینے کی ناکام کوشش کی اور ایک رسالہ بہنام''مولوی شعیب اللہ مقاحی کے جھوٹے الزامات' لکھا، رسالہ کیا تھا؟ سوائے جھوٹی بکواس کے اُس میں کچھوٹی نہواں

الغرض بیساری تفصیلات حضرت نے '' قادیا نیت: ایک جھوٹ، ایک فریب'
میں جع فرمادی ہیں، جواس مجموعے کا ایک حصہ ہے اور الگ بھی شائع کیا جا چکا ہے۔

(۲) اس فقہی مجموعے میں ایک فقہی رسالہ بہنام 'عورت کی نماز - قرآن وحدیث کی روشنی میں' موجود ہے، جو در اصل غیر مقلدین کے ردمیں سپر دقرطاس کیا گیاتھا؛

کیوں کہ غیر مقلدین کے نزدیک مرد وعورت کی نماز کا طریقہ مختلف نہیں ہے، غیر مقلدوں نے تمام ائمہ وعلا کے مسلک سے ہٹ کرمن گھڑت طور پرینظریا نیا یا ہے۔

مقلدوں نے تمام ائمہ وعلا کے مسلک سے ہٹ کرمن گھڑت طور پرینظریا نیا یا ہے۔

حضرت اقدس نے احادیث ، آثارِ صحابہ، اجماع امت اور مسالک اربعہ کی

روشی میں بیٹا بت کیا ہے کہ مردوعورت کی نماز کاطریقہ مختلف ہے؛ کیساں نہیں، نیز بیررسالہ آج سے چودہ سال پہلے لکھا گیا تھا؛ مگراب شائع کیا گیا۔حضرت اقدس کا اس کے علاوہ بھی ردِ غیرمقلدیت پرایک رسالہ ''فقہ اسلامی اور غیرمقلدین'' موجود ہے، جونہایت جامع مدل اور عام فہم ہے۔

(۳) چندسال قبل ' یو-پی ' کے ایک گاؤں ' مظفر نگر' میں ایک بہو کے ساتھ اُس کے سسر نے ناجائز اور فحش حرکت کی ، جس حرکت نے ساری انسا نیت بالحضوص مسلمانوں کا سر شرم سے جھکا دیا۔ اس کے متعلق ' دارالعلوم دیوبند' سے فتوی طلب کیا گیا، تو ' دارالعلوم دیوبند' کے مفتیانِ کرام نے قرآن وحدیث کی روشی میں مبنی برحق یہ جواب دیا کہ اب وہ عورت اُس کے شوہر پر بھی حرام ہے اور سسر پر بھی ، جب بیفتوی دیا گیا، تو میڈیانے اس محکم شری کوظلم قرار دیا اور اس مسئلے کوسارے عالم میں پھیلا کر اسلام کو بدنام کرنے کی ناپاک کوشش کی ، اس نازیبا حرکت میں غیروں کی ہاں میں ہاں ملاتے ہوئے ' کھے مسلمان بھی شریک ہوکر مدارس اور مفتیانِ کرام کا اور شرعی مسئلے کا مذاق اڑانے گے۔ اس میں جدید تعلیم یا فتہ جاہل طبقہ ، جو اپنے کی جوروشن خمیر شبحھنے کی غلط نہی میں مبتلا ہے ، آگا گے تھا۔ بنگلور میں بھی اُس وقت یہوضوع اخبارات کا اہم موضوع بنا تھا۔

اُس وقت حضرت اقدس نے ایک مقالہ 'عمرانہ کا واقعہ اور دارالعلوم کا فتوی' کھا، جس میں اولاً قرآن وحدیث اور اجماعِ امت کی روشنی میں اُس فتوی کی تائید فرمائی اور اُس مسئلے کی مزید مدلل ومفصل وضاحت فرمائی۔ ثانیاً اس مسئلے کے صحیح ہونے برعقلی نقلی اور حسّی دلائل اور مثالوں سے جاہلوں کی بولی ہمیشہ کے لیے بند کردی۔ چناں چہآپ کے مضمون کے اخبارات میں شائع ہونے کے بعد کسی اور کامضمون اس فتوی کے ردمیں نہیں آیا اور بعض حضرات نے اس مضمون کو اپنی ویپ کامضمون اور بعض حضرات نے اس مضمون کو اپنی ویپ

سائیٹ پربھی شائع کیا۔ بیساراتفصیلی مقالہ بھی اس مجموعہ کا جز ہے۔ (۴) چندسال قبل'' بنگلور''اوراس کےاطراف کے بعض مساجد میں'' جماعت تہجد'' کی بدعت کا رواج عام ہو چکا تھا ،تو حضرت اقدس نے حضرات علما وفقہا کے فآوی کواورساتھ ہی ان کے دلائل کووضاحت سے لکھ کرایک رسالہ'' جماعت تہجد کا شرى حكم' شائع فرمايا اوراس سلسلے ميں بچھ بيمفلٹ بھي شائع فرما كرآپ نے احقاق حق کا فریضہ انجام دیا اور لوگوں کو اس بدعت سے آگاہ فر مایا، تو بعض جاہلوں نے اس کی مخالفت بھی کی ؛ مگرحق کوتو غالب آنا ہی تھا ؛ لہذاحق کا غلبہ ہوا اور الحمد للدشہر سے اس بدعت کا خاتمہ ہوا۔اس فقہی رسالہ کو بھی'' نفائس الفقہ'' میں شامل کیا گیا ہے۔ (۵)ان مقالات میں ایک مضمون ' مسلم پرسنل پر اعتر اضات کاعلمی جائزه'' موجود ہے، جو دراصل 1996ء میں اس وفت لکھا گیا تھا، جب کہ ایک جدید تعلیم یا فتہ '' بروفیسر: ایم بشیرحسین' نے مسلم پرسنل لا برجاہلا نه اعتراضات کیے تھے، حضرت اقدس نے دلائل نقلیہ اور عقلیہ سے ان کا تعاقب فرمایا اور ان کوحق کے سامنے گھٹنے ٹیکنے برمجبور کر دیا ،ان مضامین کے شائع ہونے کے بعد خود بروفیسر صاحب نے لکھا کہ میں کئی سال سے لکھتا آر ہا ہوں؛ مگر آج تک کسی نے میرے اعتراضات کا جواب نہیں دیا تھا، یہ پہلاموقعہ ہے کہ سی 'مولانا'' نے میراجواب دیا ہے۔الغرض اس کے بعد میروفیسر صاحب نے لکھناہی بند کر دیا تھا۔

(۲) اس کے علاوہ بیش تر جدید فقہی مقالات اس مجموعے میں وہ ہیں، جو ''اسلامک فقہ اکیڈمی'' کے مطالبے پر لکھے گئے ہیں، جیسے'' کیاعورت بغیرمحرم حج کرسکتی ہے؟ مکہ ومنی کیا ایک شہر ہے یا مختلف؟ مسافت سفر کا مبدأ کیا ہے، وطن کی اقسام اوران کی تعریف واحکام' وغیرہ۔

المقكدّمة

(2) اور بھی ایسا بھی ہوا کہ سی نے آپ سے سی مسئلے سے متعلق سوال کرلیا، تو آپ نے اس وقت سرسری جواب دے دیا؛ مگر بعد میں ضرورت محسوس ہوئی، تو آپ نے اس مسئلے پر تفصیلی کلام کیا، جیسے" حدیث ِ ذباب ایک مطالعه" وغیرہ۔

الغرض ان کے علاوہ بھی بے شارقیمی مقالے اس میں موجود ہیں، جو قابل دید ہیں اور ملت اسلامیہ کی دینی ضرورت ہیں، نیزیہ مقالات ہیں بچیس سال سے حسب تقاضہ وضرورت کھے جارہے تھے، جو وقتاً فو قتاً اخبارات میں بھی شائع کیے جاتے رہے، شہر'' بنگلور' کے اخبارات' روز نامہ سالا راور پاسبان' والوں نے بالحضوص روز نامہ سالا رکے ایڈیٹر: جناب مقصود علی خان صاحب نے احقاقِ حق کے فریضے کی انجام دہی میں حضرت اقدس کا بھر پورساتھ دیا ،اللہ تعالی سب کو جزائے خیر عطا فرمائے اور مقصود علی خان صاحب کے درجات بلند فرمائے۔

ان تمام مقالات کوحضرت اقدس نے محفوظ رکھا تھا،لیکن طبع نہیں ہوئے تھے، ان کی طباعت حضرت اقدس کی دمرینہ آرزوتھی ،جس کواللہ تعالیٰ کی تو فیق سے اب پورا کیا جارہا ہے۔

اللہ تعالیٰ ان مقالات کو قبول فر مائے اوراُمت کے عوام وخواص کو استفادہ کی تو فیق عطا فر مائے اور حضرت اقدس کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے ۔ آمین نید

محمدز ببیراحمد-- محمد یاسین خان (خادمین: جامعهاسلامیه سیح العلوم، بنگلور) ۲/ربیج الآخر مسیم اص



بِنِيهُ النَّهُ النَّالُ النَّهُ النَّالِي النَّهُ النَّهُ النَّهُ النَّالِي النَّهُ النَّهُ النَّهُ النَّهُ النَّهُ النَّهُ النَّالِي النَّهُ النَّالِي النَّالِي النَّهُ النَّالِي النَّهُ النَّالِيلُولُ النَّالِيلُولُ النَّالِيلُولُ النَّالِيلُولُ النَّالِيلُولُ النَّالِيلُولُ النَّالَ النَّالِيلُولُ النَّالِيلُولُ النَّالِيلُولُ النَّالِيلُولُ النَّالِيلُ النَّالِيلُولُ اللَّهُ اللَّالِيلُولُ اللَّهُ اللَّالِيلِيلُولِ اللَّاللَّالِيلِيلُولُلَّ الللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ ا

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سرما بیرکاری صورتیں اوراحکام

شیئرز (حصص) کے ذریعے کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے متعلق شری وفقہی طور پر جوسوالات ذہنوں میں پیدا ہوتے ہیں ،ان کاحل علمائے اسلام کی اہم ذ ہے داری ہے، جس طرح دنیا میں رواج پانے والے دیگر نظاموں اور طریقوں اور نئے انکشافات اور جدید آلات کے متعلق انجر نے والے سوالات کے جوابات اور حل ان کی ذمے داری ہے۔

یہاں ہم جائٹ اسٹاک ممپنی (Joint Stock Company) سے متعلق اہم سوالات کا شرعی وفقہی حل وجواب پیش کرنے کی کوشش کریں گے۔ شیئر زکے ذریعے سر مایہ کاری کی شرعی حقیقت

سب سے پہلے اس سوال برغور کرنا جا ہیے، کہ جب ایک شخص شیئر (Share) کے ذریعے کسی تمپنی میں سر مایہ کاری کرتا ہے، تو اس معاملے کی شرعی حقیقت کیا ہے؟ اور عقودِ شرعیہ میں بیرکونسا عقد ہے؟

سمینی میں سر مابیکاری کی دوصورتیں

اس کے جواب سے قبل میں مجھ لینا جاہیے ، کہ سی تمپنی میں شیئر ز کے ذریعے

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پینے کے پینے اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری

سر مایه کاری کی دوصورتیں ہیں:

ایک بیر کہ کمپنی ابھی وجود میں نہیں آئی ؛ بل کہ اس کے وجود میں لانے کے لیے اشتہار دیا گیا ہواور اس کے شیئر زحاصل کرنے کے لیے دعوت دی گئی ہواور جب چند افراد حصہ لے کراپنارو بیمیاس میں لگائیں گے ، تووہ کمپنی وجود میں آئے گی۔

دوسری صورت ہیہ ہے کہ پہلے سے ایک کمپنی موجود ہے اور اس کے مقررہ حصہ دار (Share holders) ہیں اور اس کمپنی میں شیئر حاصل کرنے کی صورت ہیہ دار ہیں ، ان میں سے کہ پہلے سے اس کے جو حصہ دار ہیں ، ان میں سے کسی سے اس کا حصہ خرید لے اور وہ شخص اپنے جصے سے اس کے حق میں دست بر دار ہوجائے۔

بہلی صورت کا حکم

پہلی صورت میں سر مایہ کاری در حقیقت نثر کت کا معاملہ ہے؛ کیوں کہ بیابی ہے جبیبا کہ دو جارآ دمی مل کر کاروبار کرتے ہیں اور آپس میں نفع تقسیم کر لیتے ہیں،
یہاں بھی ابتداء پند آ دمی اپنا سر مایہ لگا کر کمپنی کو وجود میں لاتے ہیں اور اس کے ذریعے کاروبار کرتے ہیں اور پھر نفع تقسیم کر لیتے ہیں؛ اس لیے بیعقو دِشر عیہ میں سے عقد شرکت کے تحت داخل ہے۔

کیکن یہاں ایک اہم سوال ہے ہے، کہ فقہا کے نز دیک شرکت کی متعدد اقسام ہیں، جن کا ذکر کتبِ فقہ میں بالنفصیل موجود ہے، توبیشر کت کی کونسی شم ہے؟ د و شرب سے سرنہ و ق

د د شیمر' ، شرکت کی کوسی سے ؟ میمر

فقہائے حنفیہ کے نزدیک عقد شرکت کی اولاً دوقتمیں ہیں: شرکت ِ ملک اور شرکت عقد۔

(۱) شرکت ِ ملک بیہ ہے کہ دویا زیادہ اشخاص اختیارایا اضطراراکسی سامان کے

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کا پھنچانگ کا کا پہنیوں میں سر مایہ کاری

ما لک ہوجائیں۔

(۲) نثر کت عقد بہ ہے کہ دویا زیادہ اشخاص کسی کاروباریا تجارت میں ایجاب وقبول کے ساتھ نثر یک وساجھی ہوجا ئیں۔

چناں چہ صاحب ُ 'هدایه' 'فرماتے ہیں:

"الشركة ضربان: شركة أملاك وشركة عقود: فشركة الأملاك العين يرثها الرجلان أو يشتريانها والضرب الثاني العقود وركنها الإيجاب والقبول الخ". (١) اور شامى "مين بين بين المعقود وركنها الإيجاب والقبول الخ

"وهي ضربان: شركة ملك وهي أن يملك متعدد (اثنان أو أكثر) عيناً أو ديناً الخ. وشركة عقد أي واقعة بسبب العقد قابلة للوكالة وركنها أي ماهيتها الإيجاب والقبول". (٢)

ابغورطلب بات بیہ ہے، کہ پینی میں نثرکت کس قسم میں داخل ہے؟ نثرکت کی ان اقسام میں سے ظاہر ہے کہ نثر کتِ ملک کی تعریف شیئر زکے ذریعے کمپنی میں نثر کت برصادق نہیں آتی ؛ البتہ نثر کتِ عقد کی تعریف اس برصادق آتی ہے، لہذا بیہ شرکتِ عقد ہے۔ شرکتِ عقد ہے۔ شرکتِ عقد ہے۔

پھرشرکتِ عقد تین طرح پرہے:

(۱) ایک نثر کت بالمال ، که دو ما زیاده افراد اینا اپنا مال لگا کر کاروبار میں نثر یک ہوجا ئیں اور نفع تقسیم کرلیں ۔

(۲) دوسری شرکت بالاعمال که دویا چندلوگ کسی کام میں شریک ہوں جیسے ٹیلر،

⁽۱) الهداية: ۲۲۲/۲۲

 $^{^{}m+0}/^{n}$: الدر المختارمع الشامي $^{n+0}/^{n}$ أيضا الم

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پیچھ کے پیش سر مایہ کاری

بڑھئی وغیرہ اورآ پس میں بیہ طے کرلیں ، کہ ہم سب مل کر کام کریں گے اور جواجرت ملے ، نقسیم کرلیں گے۔

(۳) تیسری نثر کت بالوجوہ کہ اپنی وجاہت کی بناپر دویا چندافراد دوسروں سے مال تجارت لے کرکاروبار کریں اور نفع میں بیسب نثریک ہوجا ئیں۔(۱)
ان تین قسموں میں سے زیر بحث نثر کت جیسا کہ ظاہر ہے پہلی قسم میں داخل ہے، جس کو نثر کت بالمال کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس میں ہر نثر یک اپنا مال لگا تا اور کاروبار کرتا ہے۔

شركت ِمفاوضه بإعنان؟

یہاں یہ بھی واضح ہوجانا چاہیے کہ نثر کتِ عقدا پنی نتیوں انواع کے ساتھ دوشم پرہے: (۱) ایک نثر کتِ مفاوضہ (۲) دوسر بے نثر کتِ عنان

اس طرح نثرکت عقد کی مذکورہ نینوں شمیں مفاوضہ وعنان کی طرف منقسم ہو کرکل چھشمیں ہوجاتی ہیں اور جسیا کہ عرض کیا گیا ہے کہ زیر بحث صورت ، نثر کتِ عقد کی پہلی شم یعنی نثر کت بالمال کے تحت آتی ہے اور جب نثر کت بالمال کی دو قسمیں ہوں گی ، تو زیرِ بحث صورت میں بیسوال ہوگا ، کہ بیکس صورت میں داخل ہے ، نثر کتِ مفاوضہ میں یا نثر کتِ عنان میں ؟

اس کا جواب ہیہ ہے کہ بیشر کت ِ عنان میں داخل ہے نہ کہ شرکت ِ مفاوضہ میں؛ کیوں کہ شرکت ِ مفاوضہ کی جوتعریف کی گئی ہے، وہ یہاں صادق نہیں آتی ۔ علمانے شرکت ِ مفاوضہ کی تعریف ہی گئے ہے:

(۱) ويكمو البحر الرائق: ۲۰۵/۲، الهداية: ۲۲۲/۲، المبسوط للسرخسي: ۱۱/۱۵۱، المبسوط للسرخسي: ۱۵۱/۱۱، الدر المختار مع الشامي: ۲۹۹/۴

" أما شركة المفاوضة فهو أن يشترك رجلان ويتساويا في مالهما وتصرفهما ودينهما."(١)

(شرکت مفاوضہ بیہ ہے کہ دو (یازیادہ) آدمی شریک ہوں اور دونوں (یاسب) مال میں، تصرف میں اور دین میں برابر ہوں۔)

لہذاکسی کا مال کم اور کسی کا زیادہ ہو، تو مفاوضہ ہیں ہوسکتا، اسی طرح تضرف میں کمی بیشی ہو، تو مفاوضہ ہیں ہوسکتا، اسی طرح دین دونوں کا ایک نہ ہو، تو مفاوضہ ہیں ہوسکتا؛ اسی لیے لکھا ہے کہ شرکتِ مفاوضہ کا فراور مسلم کے مابین نہیں ہوسکتی۔ امام محمد مَرَحِکُ لُولاُ ہُمُ ''ال جامع الصعفیو'' میں لکھتے ہیں:

" ولا تكون المفاوضة إلا بين حرين كبيرين مسلمين أو ذميين ولا تكون بين المسلم والذمي " (٢)

(نثر کتِ مفاوضہ صرف دوآزاد، بالغ مسلمانوں یا دو ذمیوں کے درمیان ہوسکتی ہے اور مسلم وذمی کا فر کے درمیان ہیں ہوسکتی۔) علامہ صکفی رَحِکُ اللّٰہُ "در محتاد" میں فرماتے ہیں:

"فلا تصح مفاوضة وإن صحت عناناً بين حر وعبد ولو مكاتباً أو مأذوناً ، وصبي وبالغ ومسلم وكافر لعدم المساواة ."(")

ظاہر ہے کہ بیتعریف اوراس کی بیہ قیود مکمپنی کی شرکت میر درست نہیں بیٹھتے ؛ اس

⁽۱) الهداية: ۲۲۵/۲، الجوهرة النيرة: ۱۳۲/۲ ، وغيره

⁽٢) الجامع الصغيرمع النافع الكبير :٣٣٩

⁽۳) الدر المختار: ۳۰۲/۳

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پیچھ کے پیش سر مایہ کاری

لیے کہ کمپنی کا ہرشریک نہ مال میں برابر ہوتا ہے، نہ تصرف میں اور نہ دین وملت میں (کما ہوظا ہر۔)

اس لیے اب میتعین ہے کہ کمپنی کی شرکت، شرکتِ عنان ہے؛ کیوں کہ جہاں شرکتِ مفاوضہ بہ وجہِ فقد انِ شرط صحیح نہ ہو سکے اور وہ شرطِ مفقو د، شرکتِ عنان میں مشروط نہ ہو، تو وہ صورت شرکتِ عنان کی ہوتی ہے۔

در مختار *یس ہے*:

"وكل موضع لم تصح المفاوضة لفقد شرطها ، و لا يشترط ذلك في العنان ، كان عناناً". (١)

حضرت مولا نا ظفر احمد عثانی رَحِمَهُ لالله یُ نے بھی ممپنی کے اس معاملے کو شرکتِ عنان قرار دیا ہے۔ (۲)

ایک شہے کا جواب

اوپر کی اس تفصیل سے واضح ہوا ، کہ بیمعاملہ نٹر کتِ عنان ہے ؛ مگر اس پر ایک شبہ واعتر اض ہوتا ہے ، وہ بیہ کہ نثر کتِ مفاوضہ وعنان دونوں میں بینٹر ط ہے کہ رأس المال ، درہم ، دیناریارائج سکے ہوں۔

چنال چه "هدایه" میں ہے:

" و لا ينعقد الشركة إلا بالدراهم والدنانير والفلوس النافقة ".(٣)

 $m \sim 2/\alpha$ الدر المختارمع الشامى: $m \sim 2/\alpha$

 $[\]gamma$ کما فی امداد الفتاوی γ

⁽٣) الهداية: ٢/٢/٢

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پیچھ کے پیش سر مایہ کاری

نیز''در مختار ''میں ہے:

"و لا تصح مفاوضة وعنان ذكر فيهما المال ... بغير النقدين و الفلوس النافقة و التبرو النقرة إن جرى التعامل بهما. (۱) مركميني مين بعض لوگ جواس كوقائم كرتے بين پہلے سے پچھسامان ، عمارت وغيره كى شكل ميں اپنا حصه لگا چكے ہوتے بين ، پھر دوسر بوگ رو پيدلگا كر حصه خريد كرتے بين ، تو پہلے لوگوں كى طرف سے سكوں اور روپيوں سے شركت نه ہوئى ، تو بي كس طرح ضجے و درست ہوگا ؟

اس کا جواب رہے، کہ اس مسکے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے، حنفیہ وشافعیہ و حنابلہ کا وہی مسلک ہے، جواو پر مذکور ہوااور امام ما لک رَحَمُ گُلالْ گا مسلک رہے، کہ ایک طرف سے نقلہ رویہ ہواور دوسری طرف سے کوئی سامانِ تجارت ہو یا دونوں طرف سے سامان ہو، تو بھی شرکت کا معاملہ درست ہے۔

مشهور ما لكى فقيه علامه ابوالبركات الدردير رَحَمَ الله الشوح الكبير مين فرمات بين:

"وتصح بهما أي بالذهب والفضة منهما وبعين من جانب و بعوض من آخر وبعرضين من كل واحد". (٢)

" الفقه على المذاهب الأربعة "كمصنف في مالكيه كارأس المال كسلسل مين مذهب نقل كرت موككها بين مذهب نقل كرت موككها بين المسلط مين مذهب نقل كرت موككها بين المسلط مين مذهب نقل كرت موككها بين المسلط مين مذهب نقل كرت موكلها بين المسلط مين مذهب نقل كرت موكلها بين المسلط مين مذهب نقل كرت موكلها بين المسلط مين المسلط مين المسلط مين المسلط مين المسلط المسلط

" ثانيها أن يكون رأس المال عيناً من أحدهما وعرض تجارة من الآخر كأن يدفع أحدهما نقداً من الذهب أو الفضة ويدفع الآخر سلعةً من قماش أو قطن أو قمح، ثالثها

 m_{1} الدر المختار مع الشامى: m_{1}

⁽۲) الشرح الكبير:٣٨٩/٣

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پیچھ کے پیشان کے اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری

أن يكون رأس المال عوض تجارة من الشريكين الخ" (۱) لهذابيها جاسكتا هے، كه چول كه معاملات ميں حتى الامكان توسع هوتا ہے؛ اس ليے اس مسئلے ميں ضرورت كى بناپرامام مالك رَحِمَ اللهٰ كه مسلك كواختيار كرتے هوئے جواز كافتوى دينے كى گنجائش ہے۔ البتہ مالكيه كنز ديك اس جواز كى شرط بيہ ہے، كہ سامان كى قيمت لگا كر شركت كا اعتبار كيا جائے، جبيبا كه "الشرح الكبير" وغيره ميں تصريح ہے:

" واعتبركل من العرض الواقع في الشركة من جانب أو جانبين بالقيمة". (٢)

اور کمپنی کے کارکنان جوسامان وغیرہ کے ذریعے شرکت کرتے ہیں ،وہ اس کی قیمت کے اعتبار سے ہی شریک ہوتے ہیں۔اس لیے اس کے جواز کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔ حضرت مولا ناظفر احمد عثمانی رَحَری لاللی نے اس سوال وشہے کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

''البتہ اس صورت میں کمپنی قائم کرنے والوں کی طرف سے شرکت بالنفقہ نہ ہوگی؛ بل کہ بالعروض ہوگی ،سوبعض ائمہ کے نزد یک بیصورت بالنفقہ نہ ہوگی؛ بل کہ بالعروض ہوگی ،سوبعض ائمہ کے نزد یک بیصورت جائز ہے،" فیجوز الشرکة والمضاربة بالعروض یجعل فیمتھا وقت العقد رأس المال عند أحمد رَحَمی لللی فی دو ایم دوایة و هو قول مالک رَحَمی لللی وابن أبی لیلی" (کما ذکرہ الموفق فی المغنی" :۵/۱۲۵)، پس ابتلائے عام کی وجہ ذکرہ الموفق فی المغنی" :۵/۱۲۵)، پس ابتلائے عام کی وجہ سے اس مسلے میں دیگر ائمہ کے قول پر فتوی دے کر شرکت ِ مذکورہ کے جواز کا فتوی دیا جاتا ہے۔ (۳)

⁽۱) الفقه على المذاهب الأربعة :٨٢/٣ نيز ديكمو: التاج و الإكليل :١٢٦/٥

⁽٢) الشرح الكبير:٩٣٣/٣

⁽m) إمداد الفتاوى (m)

سر ماییکاری کی دوسری صورت کا حکم

یہ سب تفصیل سر مایہ کاری کی اس صورت کے بارے میں تھی، جس میں سمپنی کے قیام سے پہلے اس کووجود میں لانے کے لیے سر مایہ کاری کی جاتی ہے۔

اب رہی دوسری صورت کہ ممپنی تو موجود ہے اوراس کے حصہ دار طے ہو چکے ہیں اوراب کوئی شخص ایسی کمپنی کاشیئر ہولڈر ہیں اوراب کوئی شخص ایسی کمپنی کاشیئر حاصل کرنا چاہے، تو اس کمپنی کے کسی شیئر ہولڈر سے اس کاشیئر خریدنا پڑے گا۔

او پرعرض کیا گیا ہے، کہ دراصل اس معاملے کی حقیقت بیج یعنی خرید و فروخت کی ہے، تفصیل ہے ہے کہ وہ شخص اس ہے، تفصیل ہے ہے کہ سی تمپنی کے شیئر ہولڈر ہونے کا مطلب ہے ہے، کہ وہ شخص اس تمپنی میں متناسب جھے کی ملکیت رکھتا ہے، اب اس سے سے ملکیت کو دوسرا آ دمی اس سے لیتا ہے، تو وہ دراصل اس سے اس جھے کو خرید رہا ہے؛ اس لیے اس صورت یر بیج و شراکے تمام احکامات لا گوہوں گے۔

ہاں! جب بیخض اس شیئر ہولڈر سے اس کا حصہ خرید لے گا، تو وہ اس کی جگہ اس کی جگہ اس کی شرکت عقد کا ہوگا، مینی سے وہی شرکت عقد کا ہوگا، حبیبا کہ تفصیل سے او برعرض کیا گیا۔

اینے جھے پر مالکانہ تصرف؟

اب ایک سوال اس میں میں میرہ گیا، کہ جب شیئر ہولڈر کمپنی میں ایک متناسب حصے کی ملکیت رکھتا ہے، تو اس کو تمام ما لکانہ حقوق حاصل ہونا جا ہیے؛ مگر بہ ظاہراس کو کئی ما لکانہ تصرف کا اختیار نہیں ہوتا، تو اس سے اس مسئلے پر کیا اثر پڑے گا؟

اس کا جواب ہے ہے، کہ شیئر ہولڈرکو بہ ظاہر ما لکانہ تصرف کا اختیار نہیں ہے؛ لیکن حکماً وقانوناً بہ حق اس کو حاصل ہے؛ اسی لیے وہ اس حق کوفروخت کرسکتا ہے، اگر

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری 🔀 🔀 🔀 🔀

ما لکانہ تصرف نہ حاصل ہوتا، تو وہ اپنا حصہ دوسر مے شخص کو س طرح فروخت کرسکتا؟ ہاں! وہ ہرشم کا تصرف اس لیے ہیں کرسکتا، کہ اس نے کارکنانِ ممپنی کو اپناوکیل بنادیا ہے اور عقدِ شرکت میں شریک و حصہ دار کواس کا حق ہے، کہ وہ کسی کو اپناوکیل بنادے۔ یہ اور عقدِ شرکت میں ہے ۔
''در مختار'' میں ہے

"ولكل من شريكي العنان والمفاوضة أن يستأجر من يتجر له أو يحفظ المال ويبضع أي يدفع المال بضاعةً بأن يشترط الربح لرب المال ويودع ويعير ويضارب؛ لأنها دون الشركة فتضمنتها ويؤكل أجنبياً ببيع و شراء". (١) صاحب 'البحر الرائق" فرماتي بين:

" ولكل من شريكي العنان والمفاوضة أن يبضع ويستأجر ويودع ويضارب ويؤكل ". (٢)

ان کا حاصل ہیہ ہے کہ نثر کتِ مفاوضہ ونٹر کتِ عنان میں نثر بک لوگوں میں سے ہرایک کواس کی اجازت ہے، کہ وہ کسی کوکسی کام پر مز دوری پرر کھے یا کسی کے پاس اینا مال ود بعت رکھے یا کسی کومضار بت کے لیے دے یا ایناوکیل بنائے۔

ظاہرہے کہ گرمضار بت میں مال لگایا جائے گااور مضار بت میں آوقیت بھی جائزہے۔ (۳)
تو اس مدت تک وہ مال مضارِب کے پاس ہوگا اور تصرف سے بیشخص محروم ہوگا؛ مگر
یہ بیں کہا جاسکتا کہ وہ تصرف کا اختیار نہیں رکھتا ، بالکل اسی طرح یہاں سمجھنا جا ہیے، کہ
اس کو ما لکانہ تصرف حاصل ہے؛ مگر ایک عارض کی وجہ سے ظاہر نہیں ہے۔ (واللہ اعلم)

 $m/2-m/4/\gamma$: الدر المختار (۱)

⁽٢) البحر الرائق: ۵/ ١٤

⁽٣) كما في الجوهرة:١٥٦/٢

(۲) کمپنیوں کی شمیں اوران کے احکام

جائنٹ اسٹاک کمپنیاں بنیادی طور پر دونتم کی ہیں ، ایک وہ، جن کا کاروبار حرام ونا جائز ہے، جیسے نثراب بنانے کی کمپنی ،سودی کاروبار کی بینک اورانشورنس کمپنی وغیرہ، دوسر سے وہ جن کا کاروبار بنیا دی طور پر حلال و جائز ہے۔ مثلا: ٹیکسٹائل کمپنی، آٹو موبائل سمپنی وغیرہ اوراسی لحاظ سے ان کمپنیوں میں حصہ داری کے احکام بھی مختلف ہیں۔

حرام کمپنیوں میں سر مایہ کاری کا حکم

جہاں تک ان کمینیوں میں سر مایہ کاری کا تعلق ہے، جن کا بنیا دی کاروبار حرام ونا جائز ہے، تو بالکل واضح وظاہر ہے کہ ایسی کمینیوں میں سر مایہ کاری اور شرکت قطعاً حرام اور شخت معصیت ہے؛ کیوں کہ شیئر خرید نے والا جسیا کہ او پرعرض کر چکا ہوں، مینی کا برابر کا حصہ دار ہے؛ اس لیے کمپنی کا معصیت میں ابتلا در اصل اس شیئر ہولڈر کا ابتلا وار تکاب ہے اور پھر اس سے ہونے والی آمدنی بھی صریح حرام ہے۔ ایک تو اس کمپنی میں حصے داری اور شرکت بہذات خود حرام ونا جائز ہے اور دوسر سے اس سے حاصل ہونے والا نفع بھی حرام ونا جائز ہے؛ اس لیے اس فتم کی کمپنیوں میں ہرگرشیئر ہولڈرنہ بنتا جا ہیے۔

حلال كاروباروالي كمپنيوں ميں سرمايه كارى

ابرہی دوسری شم کی کمپنیاں جن کا کاروبار حلال ہے، تو اس میں سر مایہ کاری اور شرکت کا حکم بھی واضح ہے، کہ جائز ومباح ہے؛ کیوں کہ مباح کام میں شرکت کی شرکت کے جواز پر متعددا حادیث دلالت کرتی ہیں: شریعت نے اجازت دی ہے، عقدِ شرکت کے جواز پر متعددا حادیث دلالت کرتی ہیں:

«عن أبي هريرة الله وفعه قال: إن الله تعالى يقول: أنا ثالث الشريكين مالم يخن أحدهما صاحبه ، فإذا خانه خرجت من بينهم . » (1)

(حضرت ابوہریرہ ﷺ نے رسول اللہ صَلَیٰ لَائِلَۃُ لَیْہِوَکِیا سے روایت

کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالی فرما تا ہے: میں دوشریکوں میں تیسرا

ہوتا ہوں، جب تک کہ ان میں سے کوئی اپنے ساتھی سے خیانت نہ کرے،

پس اگر خیانت کرتا ہے، تو میں ان کے درمیان سے نکل جاتا ہوں۔)

''نصب الرائی' میں ہے، کہ اس کو جا کم نے روایت کر کے سیحے قرار دیا ہے اور

ابن القطان نے کہا، کہ اس کی سند میں ابو حیان راوی ثقہ ہیں؛ مگر ان کے والد جن

سے بیروایت کرتے ہیں، وہ مجھول الحال والذات ہے۔ (۲)

امام السرهسى رَحِمَ الله الله في المام السرهسى رَحِمَ الله الله

''شرکت کے جواز کی دلیل بیہ ہے کہ حضرت سائب بن شریک آ سے حضرت سائب بن شریک آ سے حضرت میں آئے اور عرض کیا، کہ کیا آ سے مجھے پہچانتے ہیں؟ آپ صَلَیٰ لاللہ عَلیٰہِوسِ کم نے فرمایا کہ محصی کیوں نہ بہچانوں، تم میر بے شریک شھاور بہترین شریک تھے، نہ تم نے معاملے میں ظاہری مدارات کی اور نہ لڑائی کھڑائی کی۔'') (۳)

متعددا حاديث مين بيواقعه حضرت مجامد كى روايت سي عبدالله بن السائب كابتايا كيا بيء الامام المقدس في " الأحاديث المعجم " الامام المقدس في " الأحاديث المعجم "

⁽۱) أبوداود: ۲/۸۰/۲

 $[\]gamma \sim \gamma \sim \gamma^{-1}$ ملخصاً من نصب الراية: $\gamma \sim \gamma^{-1}$

⁽m) المبسوط: ١١/١٥١

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پینوں میں سر مایہ کاری

میں اور ابو بکر الشبیانی نے '' الآحاد و المثانی'' میں اسی طرح روایت کیا ہے، نیز سائب بن ابی السائب سے بھی اسی طرح کا واقعہ سند سے قتل کیا گیا ہے۔ ^(۱) اور متعدد محدثین نے اس واقعے کو اس طرح بیان کیا ہے، کہ سائب بن ابی السائب حضور کی خدمت میں آئے ،تو صحابہ نے ان کی تعریف کرنی شروع کر دی ،اس یراللہ کے نبی صَلَیٰ لفِیهَ البَوسِ کم نے فرمایا ، کہ میں ان کوتم سے بہتر جانتا ہوں ،اس پر سائب نے عرض کیا، کہآپ سے فرماتے ہیں،میرے ماں باپ آپ قربان ہوں،آپ میرے بہترین نثریک تھے، نہ بھی آی نے کوئی جاپلوسی کی اور نہ جھکڑا کیا۔ (۲) اس روایت میں ان الفاظ'' آپ میرے بہترین شریک تھے، نہ بھی آپ نے کوئی جاپلوسی کی اور نہ جھگڑا کیا'' کوسائب کی طرف منسوب کیا گیا ہے،جب کہ اوپر کی روایت میںان ہی الفاظ کوحضور صَلیٰ لاِیّہَ البَیْرِیَکِ کی جانب منسوب کیا گیا ہے؛ اسی لیے اس صدیث کومحد ثین نے مضطرب ہونے کی وجہ سے نا قابلِ ججت قرار دیا ہے۔ (۳) بدروامات اگرچەسندى حيثيت سے پچھمضبوطنہيں ہیں، تا ہم اس سےشركت كا جوازمفہوم ہوتا ہے؛ کیوں کہاس کی تائیدا جماع امت سے ہوتی ہے، کہتمام علما کا اس میرا تفاق ہے، کہ حلال کاروبار میں شرکتِ عقد جائز ہے؛ اس لیے بیز ریر بحث صورت بھی ہر شم کی بحث سے ستغنی ہے۔

⁽۱) الأحاديث المختارة: ۳۹۵/۹- ۳۹۷ ، معجم الأوسط: ۲۲۸/۱ ، الآحاد والمثاني: ۳۳/۲، السنن للبيهقي:۷۸/۲

⁽۲) أبوداود: ۳۸۳۲، المعجم الكبير للطبراني: 2/4۱، مسند أحمد :۱۵۵۳۹، الآحاد و المثاني :4/4۲

⁽٣) نصب الراية:٣/٣/٢

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری چیچی کی پیٹی کے اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری

سود میں ملوث کمپنیوں میں شرکت

البتہ یہاں ایک بات قابلِ لحاظ ہے، وہ یہ کہ حلال کاروبار کرنے والی کمپنیاں بھی دوستم کی ہوسکتی ہیں: ایک وہ جن کا بنیا دی کاروبار بھی حلال ہواوراز اول تا آخر ان کا طریقۂ کاربھی قواعدِ شرعیہ اور ضوابطِ فقہیہ کے عین مطابق ہو؛ مگر ایسی کمپنیوں کا وجود، ہندوستان؛ بل کہ شاید دنیا میں کہیں بھی نہ ہو، الا ماشاء اللہ اور خصوصاً جو کمپنیاں بڑے یہانے پر کاروبار کرتی ہیں، ان میں شاید ہی کوئی ایسی ہو، جو تمام قواعدِ شرعیہ کا ظرقی ہو۔

دوسری وہ کمپنیاں ہیں، جن کا بنیا دی کاروباراگر چہ طلال ہے؛ مگران کے طریق کار میں بعض وقت اور بعض جگہ شرعی قواعد سے ہم آ ہنگی نہیں بائی جاتی ۔ مثلا: وہ کمپنیاں کسی نہ کسی طرح سودی کاروبار میں ملوث ہوتی ہیں، کبھی تو اس طرح کہ اپنا راس المال بڑھانے کے لیے بینک سے سودی قرضہ لیتی ہیں اور کبھی اس طرح اپنا مال بینک میں رکھ کر سود حاصل کرتی ہیں، عام طور پر آج جو کمپنیاں قائم ہیں، وہ اسی طرح کی ہیں کہ ان کا بنیا دی کاروبا رحلال ہے؛ مگر سودی کاروبار کی ان دونوں شکلوں اور صور توں میں وہ ضرور ملوث ہوتی ہیں، اب سوال ہے ہے کہ کیا الیم کمپنیوں کے اور صور توں میں وہ ضرور ملوث ہوتی ہیں، اب سوال ہے ہے کہ کیا الیم کمپنیوں کے شیئر زخر بدنا اور ان میں حصے دار بنیا شرعا جائز ہے یا نہیں؟

اس کا جواب بیہ ہے کہ بیمسکہ دراصل "تعاون علی الاثم" کا مسکہ ہے اوراس سلسلے میں حضرات فقہا کی عبارات بہ ظاہر متضاد نظر آتی ہیں۔حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رَحَدَ گُلالِیہ نے اپنے رسالہ "تفصیل الکلام فی مسئلة الإعانة علی الحرام" میں اس مسکلے پرکافی اور سیر حاصل بحث فرمائی ہے اور جواس سلسلے میں ضابطہ تفح فرمایا ہے، وہ بیہ ہے:

'' کسی معصیت کی اعانت جواز روئے قر آن حرام ہے، وہ وہ ہے جس میں معصیت کا قصد ونیت حقیقتاً پا حکماً شامل ہو، حقیقتاً یہ کہ دل ہی میں بیہ ہو، کہاس کے ذریعے سے عمل معصیت کیا جائے ، یا بیہ کہ صلب عقد میں احدالمتعاقدین کی طرف سے اس معصیت کی تصریح آ جائے اور حکماً میہ کہوہ چیز بہجز معصیت کے سی دوسرے کام میں آتی ہی نہ ہو، جیسے آلات ِمعازف،طبلہ،سارنگی اورمختلف قتم کے آلات ِموہیقی ۔ان چیزوں کا بنا نا اور بیچنا اگر چه به قصدِ معصیت نه ہو،مگر حکماً وہ بھی قصدِ معصیت میں داخل ہے اور جہاں قصدِ معصیت نہ حقیقتاً ہونہ حکماً ہو، وہ اعانت علی المعصیت نہیں ،البتۃاس سے ملتی جلتی ایک اور چیز ہے،جس کوتسبب کہتے ہیں اوروہ بھی از روئے قرآن حرام ہے'۔

اس کے بعد حضرت مفتی صاحب رَحِمَهُ اللِّهُ نے تفصیل کے ساتھ سبب کے اقسام برگفتگو کی ہے، اس کا خلاصہ بیہ ہے:

'' سبب دوشم کے ہوتے ہیں: ایک سببِقریب اور ایک سبب بعید: سبب ِبعید کسی چیز کاحرام نہیں ، البتہ سبب قریب حرام ہے ؛ مگراس میں بھی دوصورتیں ہیں، ایک یہ کہ سبب قریب جالب اور باعث ہو گناہ کا، کہاگریہ سبب نہ ہوتا، تو صدور معصیت نہ ہوتا ، پیرام ہے اور اگر سبب قریب گناہ کے لیے محرک و جالب نہ ہوجیسے کا فرکوکرا یہ ہرگھر دینا، جواس میں شرکیہ کام کرے گا، ظاہر ہے کہ بیرمکان کرایہ بردینا اس کے فعل شرک کامحرک نہیں ،تو ایسے سبب کاحکم یہ ہے کہا گرمعصیت کا قصد ونیت کرکے بیہ کام کرے گا ،تو بیہاعانت علی الحرام میں داخل ہوکر حرام ہوگا اورا گرقصد ونیت تو نہیں ؛ مگریہ معلوم ہے کہ دوسر اشخص اس کوحرام کام میں لائے گا، تو بیسبب مکروہ ہے اور اگر علم نہیں تو مکروہ نہیں ۔'(۱)

میں کہتا ہوں کہ اس تنقیح کے بعداب غورطلب بات یہ ہے کہ زیر بحث کمپنی میں شرکت ،اعانت علی الحرام کی کونی صورت میں داخل ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ اعانت علی المعصیت کی پہلی تین صورتوں میں داخل نہیں ہے؛ کیوں کہ شیئر خرید نے والے کا قصد وارا دہ سودی کاروبار کاہر گرنہیں ہوتا ، دوسر ہے اس کا کوئی ذکر بھی صلب عقد میں نہیں ہوتا اور جورو پہوہ ہاس میں لگا تا ہے، وہ معصیت کے لیے موضوع و متعین نہیں ؛ میں اس لیے اس شم کی کمپنی میں شرکت کو اعانت علی الحرام نہیں کہا جاسکتا ، و بذا کلہ خلام رہاں یہ نسبب کی صورت میں داخل ہے ،گر سبب جالب میں نہیں ؛ کیوں کہ اس کمپنی میں شرکت مذکورہ معصیت کے لیے محرک نہیں ہے ؛ بل کہ غیر جالب میں داخل ہے اور غیر جالب میں شرکت مذکورہ معصیت کے لیے محرک نہیں ہے ؛ بل کہ غیر جالب میں داخل ہے اور غیر جالب میں میں شرکت مذکورہ معصیت کے لیے محرک نہیں ہے ؛ بل کہ غیر جالب میں داخل ہے اور غیر جالب کا حکم یہ بتایا گیا ، کہ اگر ''اعانت علی الحرام' کی نیت وقصد اس میں شامل ہو، تو حرام ہے ور نہیں اور عام طور پر یہاں ایسانہیں ہوتا۔

لین دین میں ملوث ہوتی ہیں؛ اس لیے اس قسم کی کمپنیوں میں شرکت مکروہ کین دین میں ملوث ہوتی ہیں؛ اس لیے اس قسم کی کمپنیوں میں شرکت مکروہ ہے؛ کیوں کہ 'اعانت علی الحرام' ہونے کاعلم ہو؛ تو سبب قریب غیر جالب مکروہ ہے؛ اور میرے نزد کیک مذکورہ کمپنیوں میں شیئر خرید نااسی میں داخل ہے اور مکروہ ہے؛ کیوں کہ عام طور پر شیئر خرید نے والے کومعلوم ہوتا ہے، کہ کمپنیاں اگر چہ بنیا دی کاروبار حلال کرتی ہیں؛ مگرضمناً سودی لین دین میں ملوث ہوتی ہیں اور میراشیئر و

⁽۱) جوابرالفقه: ۳۲۲/۲ تا ۵۵، نيز أحكام القرآن (عربي): ۳۲۲/۲

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پینے کے پینے اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری

حصہ بھی اس میں لگتا ہے، جب بیلم ہے، تو مذکورہ قاعدے کے مطابق بیشر کت مکروہ ہوگی اور جہاں تک میں سمجھتا ہوں،اس میں کسی بھی عالم کااختلاف نہ ہوگا۔

البتہ یہ بات قابلِ بحث رہ جاتی ہے، کہ بیئر خرید نے والا اگر کمپنی کے اندرسودی کاروبار کے خلاف آ واز اٹھائے اور اس کاروبار کو بند کرنے کی ابیل کردے، تو کیا اس سے مذکورہ کراہت مرتفع ہوجائے گی اور کیا اس کے لیے ایسی کمپنی میں شیئر خرید نا حائز ہوگا؟

اس میں علما کا عام رجحان بہی معلوم ہوتا ہے، کہ شیئر ہولڈر کی اس آواز پر چوں کہ موجودہ حالات میں کوئی کان ہیں دھرے گااوراس کی بیآ واز، نقارخانے میں طوطی کی آواز سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی ؛اس لیے اس کا اس کے خلاف آواز اٹھانا، بے سوداور کالعدم ہے، لہٰذا اس سے کراہتِ مذکورہ مرتفع نہ ہوگی اور بعض علما اس طرف گئے ہیں، کہ اس کے خلاف آواز اٹھانے سے کراہت مرتفع ہوجائے گی اور اس معاملے کی نسبت اس کی طرف نہ ہوگی۔

چناں چەحضرت تھيم الامت تھانوى رَحَمُ اللهُ في كالصام :

" بنجس حصه دارکو حصه داخل کرتے وقت اس کی سودی کاروبار کی اطلاع نه ہو، اس نے کارکنان کمپنی کوان دوامر (سود لینے اور دینے) کا وکیل ہی نہیں بنایا، اس لیے کارکنوں کا بیغل اس کی طرف منسوب نه ہوگا اس کی طرف منسوب نه ہوگا اس سے ممانعت کر دیں ، گواس ممانعت پر عمل نه ہوگا ، مگر اس ممانعت سے اس فعل کی طرف نسبت تو نه ہوگی "۔ (۱)

⁽¹⁾ إمداد الفتاوى (1)

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پیچھ کے پیش سر مایہ کاری

مولا ناتقی عثانی زیدمجده نے''فقهی مقالات'' میں اپنے والد ماجد حضرت مولا نا مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَهُ لاللہ کی طرف بھی اس قول کومنسوب کیا ہے اور اپنار جحان بھی اسی طرف ظاہر فر مایا ہے۔(۱)

اور بیربات واضح ہے کہ جب اس نے بالتصریح اس معاملے کی مخالفت کر دی ،تو اس فعل کی نسبت اس سے قطعاً منقطع ہوگئی۔

اس لیےراقم کے نز دیک بھی ایسی کمپنیوں میں مذکورہ نثر طے ساتھ حصہ لینے کی سختائش ہے، ہاں نہ لینااحوط وانسب ہے۔(واللّٰداعلم) مال مخلوط بالحرام کا حکم

گراس پرایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ جب یہ کمپنیاں، سودی لین دین کریں گی، تو ان میں دوطرح کا مال جمع ہوگا: ایک حلال مال جواصل ہے، دوسرے پیحرام مال، جوسودی لین دین کے نتیج میں حاصل ہوا ہے، تو یہ دوشم کا مال ہے۔ سوال یہ ہے، کہ اب جوبھی شخص اس کمپنی کے حلال کاروبار میں شرکت کرتا ہے اور اس کے شیئر خریدتا ہے، اس کوبھی سودی رو پیدکا کچھ حصہ حاصل ہوگا اور مال مختلط بالحلال والحرام کا مسئلہ پیدا ہوگا، کہ اس کا کیا تھم ہے؟

اس کا جواب بیہ ہے، کہ ایسے مال کے متعلق حضرات ِ فقہانے لکھا ہے، کہ اگر غالب حلال ہے، تو السی کا بینا جا ئزنہیں۔ غالب حلال ہے، تو لےسکتا ہے اور اگر غالب مال حرام کا ہو، تو اس کالینا جا ئزنہیں۔ علامہ ابن نجیم المصر ی رَحِمَیُ لالڈی نے فر مایا ہے:

" إذا كان غالب مال المهدي حلالاً فلا بأس بقبول هديته وأكل ماله ما لم يتبين أنه من حرام ، وإن كان غالب

⁽۱) نقهی مقالات

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پینوں میں سر مایہ کاری

ماله الحرام لا يقبلها و لا يأكل إلا إذا قال: إنه حلال ورثه أو استقرضه ". (1)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر غالب مال حلال ہو، تو اس کا لینا جائز ہے اور غالب مال حلال ہو، تو اس کا لینا جائز ہے اور غالب مال حرام ہے، تو جائز نہیں اور امام غز الی رَحَمَیُ لاللہ کی نے '' مالِ مخلوط بالحرام' پر اپنی کتاب لا جواب'' إحیاء العلوم'' میں بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور اس صورت کے بارے میں بہ کھاہے:

''اس کے حکم میں مجھے اشتباہ ہے اور اگر مجھ سے اس کے بارے میں سوال ہوا، تو میں نہیں جانتا کہ کیا کیا جائے'')(۲) الغرض اس کوحرام تو نہیں کہا جاسکتا ، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے ، کہ اس سے بچناورع کی بات ہے ؛ لیکن فتو ہے کے لحاظ سے اس کے لینے کی گنجائش ہے۔ سود کو صد قد کر دیے

مگراس کے حساب میں جتنا سود آئے ،اس کوصد قد کردینا ضروری ہے۔ مال مخلوط بالحرام کی بحث میں فقہا نے جولکھا ہے، وہ اس صورت میں ہے، کہ اس خلط کے نتیج میں حرام کی حلال سے تمیز نہ ہو سکے اور زیر بحث صورت میں جیسا کہ ظاہر ہےسودی لین دین کا حساب الگ ہوجا تا ہے اور بہ آسانی اس کومعلوم بھی کیا جاسکتا ہے، لہذا جو کچھ سوداس کے حصے میں آیا ہے،اس کوصد قد کردینا چا ہیے۔ مولا ناتقی عثانی صاحب مدظلہ نے اس سلسلے میں ضجے کھا ہے:

مولا ناتقی عثانی صاحب مدظلہ نے اس سلسلے میں ضجے کھا ہے:

د جب منافع تقسیم ہوں ، تو وہ شخص ' انکم اسٹیٹ منٹ'

⁽۱) الأشباه والنظائر: ۱/۳۳۳-۳۳۳

⁽٢) إحياء العلوم: ١٢٢/٢

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پیچھ کے پیشان کے اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری

"Income Statement" کے ذریعے یہ معلوم کرے، کہ آمدنی کا کتنا فیصد حصہ سودی ڈیپازٹ سے حاصل ہوا ہے، مثلاً فرض کیجیے کہ اس کمپنی کوکل آمدنی کا ۵/ فیصد حصہ سودی ڈیپازٹ میں رقم رکھوانے سے حاصل ہوا ہے، تو اب وہ شخص اپنے نفع کا پانچ فیصد حصہ صدقہ کردے۔(۱)

اور بیاس لیے کہ مالِ حرام جس کا ما لک معلوم نہ ہو،اس کا تصدق کرنا واجب ہے،خالص حرام کے بارے میں تو بیرواضح ہے؛ چناں چہ علامہ شامی مَرَّحَمُ اللّٰالِيُّ نے ''قنیہ'' کے حوالے سے قل کیا ہے:

" لوكان الخبيث نصاباً لا يلزمه الزكوة ، لأن الكل واجب التصدق عليه ".

علامه شامی رحمه الله آکے کہتے ہیں:

" ويجب عليه تفريغ ذمته برده إلى أربابه إن علموا وإلا إلى الفقراء . (٢)

اوراگر مال حرام وحلال سے مخلوط ہوجسیا کہ زیرِ بحث صورت میں ہے، تو اس میں بھی بہ قد رِحرام ، تصدق واجب ہے ، اسی لیے مخلوط مال کے بارے میں فقہانے کھا ہے ، کہ صاحبِ مال اس کا ضامن ہوگا۔

"من ملك أموالًا غير طيبة أو غصب أموالاً وخلطها ملكها بالخلط ويصير ضامناً. (٣)

⁽۱) فقهی مقالات : ۱/۱۵۰

⁽٢) منحة الخالق على البحر الرائق: ٢٠٥/٢

⁽۲) الشامي:۲۹۱/۲

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پیچھ کے پیش کے

اس سے معلوم ہوا، کہ مخلوط مال پراگر چہ (امام ابوحنیفہ رَحِمَیُّ لُالِیْٹُ کے نز دیک) ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، مگر حرام مال کاوہ ضامن ہوتا ہے اور اس کووالیس کرنا اس پر لازم ہے۔

"اگراس شخص کے پاس اس مال مخلوط کے سواکوئی اور مال نصاب زکاۃ کے برابر نہ ہو، تو اس پر اس مال مخلوط کی زکاۃ بھی واجب نہیں، کیوں ؟ اس کی وجہ تحریر کرتے ہیں :" لأنه مدیون و مال الممدیون لا ینعقد سبباً لوجوب الزکاۃ عندنا. (اس لیے کہ یہ شخص مدیون یعنی قرض دار ہے اور قرض دار کا مال ہمارے نزدیک وجوب زکاۃ کا سبب نہیں ہوتا)"(۱)

مطلب بیہ ہوا کہ بیہ مال اس کانہیں ؛ بل کہ ان کاحق ہے، جن کا مال اس نے دبا لیا ہے، اس لیے اس پرز کا ق نہیں ہے ؛ بل کہ ان لوگوں تک اس کو پہنچا نالا زم ہے۔ اسی طرح کمپنی سے حاصل ہونے والے نفع میں سے سودی رقم یا تو اس کے مالکان تک پہنچا نا جا ہیے یا فقر اپر صدقہ کر دینا جا ہیے اور پہلی صورت مفقو دہے ؛ اس لیے تصدق لا زم و منعین ہے جسیا کہ او پرعلامہ شامی ترحم گالاللہ کی عبارت سے معلوم ہو چکا ، کہ اگر اصحابِ اموال معلوم نہ ہوں ، تو فقر اکو دینا جا ہیے۔

اس من میں ایک مکنہ سوال بیر کھی ہے، کہ اگر اصل سر مانیہ اور سودی رقم میں امتیازی کوئی صورت ممکن نہ ہوسکے، تو ایسی صورت میں کیا کرنا چاہیے؟ میر بنز دیک اس کا جواب یہ ہے کہ تخمینہ لگا کرغالب گمان کے مطابق سودی رقم صدقہ کردی جائے؛ کیوں کہ بہت سے شرعی معاملات میں غلبہ نظن کا اعتبار کیا گیا ہے، شامی رَحِمَ اللّٰ ال

⁽۱) الشامي: ۲۹۱/۲

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پینے کے اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری

" لأن غلبة الظن من الأدلة الشرعية". (١) اورفقها ني بياصول بهي لكها هـ:

"إن غلبة الظن معتبرة عند فقد الأدلة". (٢)

لہٰذااس مجبوری کی صورت میں ایک اصل نثر عی کے مطابق سودی رقم تخمینه لگا کر صدقه کردی جائے ، تواس کی گنجائش ہونی جاہیے۔

⁽۱) الشامي: ا/ ۲۸۷

البحر الرائق: ٨٠/٨

(۳)زنچ (Debenture)

کے ذریعے سرمایہ کاری

کمپنیوں میں سر مایہ کاری کا ایک طریقہ وہ ہے، جس کوشیئر کہتے ہیں اوراس کا دوسراطر یقہ بیہ ہے، کہ کمپنی کے ڈیپنچ (Debenture) خریدے جائیں۔ عام طور برابیا ہوتا ہے، کمحض حصص کے ذریعے سرمایہ کاری پر تمپنی کا چلانا بعض اوقات مشکل ہوجاتا ہے؛اس لیے جب حصصِ تجارت ختم ہوجاتے ہیں،تو ممینی '' ڈینچ'' کی پیشکش کرتی ہے، یعنی لوگوں سے سود بر قرض لیتی ہے؛ اس لیے '' ڈپنچر ز'' دراصل خصص قرض ہیں ، جوخر بدار کمپنی کو دیتا ہے اوراس کے عوض میں کمپنی اس کوسود دیتی ہے اور سود کے ساتھ نفع بھی دیتی ہے اور نقصان کی صورت میں رقم قرض کی واپسی کی ضانت بھی دی جاتی ہے۔سوال پیہ ہے کہ کیا کسی حلال کاروبا ر کرنے والی ممپنی کے ڈینپر خرید کر،اس کے ذریعے سر مایہ کاری کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کا جواب بیہ ہے کہ ڈینچر خرید نا جا ئزنہیں ؛ کیوں کہ بیصری کا وربہ راہ راست سودی معاملہ ہے اور تمپنی اگر چہ حلال کاروبار کرتی ہے؛ مگر ڈیپنچر خریدنے والے سے تمینی کا جومعاملہ ہے،وہ حلال کاروبار سے متعلق نہیں ہے؛ بل کہ سودی کاروبار سے متعلق ہے۔جیسے ایک شخص کوئی حلال کاروبار کرتا ہے؛ مگر ایک اورشخص سے سود پر قرض لیتا ہے،تو اس دوسر یے شخص کوسود برقرض دینا اورسود لینا جائز نہ ہوگا،اگر چہ جس کو قرض دے رہاہے، وہ حلال کاروبا رکرتا ہے۔ نیز اس پر جونفع کے نام سے دیا جا تا ہے ،وہ بھی درحقیقت سود ہی ہے ،نفع نہیں

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پیچھ کے پیش سر مایہ کاری

ہے؛ کیوں کہ بیقرض پر نفع ہے اور قرض پر ملنے والا نفع سود ہے، حدیث میں ہے کہ حضرت علی ﷺ نے فر مایا ، کہ میں نے رسول اللہ صَلَیٰ لاَللہ عَلَیٰ وَسِیَا کہ میں نے رسول اللہ صَلَیٰ لاَللہ عَلَیْ وَسِیَا کہ میں نے رسول اللہ صَلَیٰ لاَللہ عَلَیْ وَسِیَا کہ میں نے رسول اللہ صَلَیٰ لاَللہ عَلَیْ وَسِیَا کہ میں اللہ عَلَیْ وَسِیَا کہ میں نے رسول اللہ صَلَیٰ لاَللہ عَلَیْ وَسِیَا کہ میں اللہ عَلَیْ وَسِیْا کہ وَ اللّٰ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهِ عَلَیْ وَسِیْا کہ وَ اللّٰهِ مِنْ اللّٰمِ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهِ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهُ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهُ مِنْ اللّٰهُ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهُ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهِ اللّٰهِ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰ مِنْ اللّٰهِ مِنْ اللّٰ اللّٰهِ

« كل قرض جر منفعته فهو ربا. »(۱)

اس حدیث برمحد ثنین نے کلام کیا ہے اور اس کوضعیف تھمرایا ہے؛ کیوں کہ اس میں ایک راوی سوار بن مصعب متر وک ہے، مگر اس کے باوجو داس کو بعض علمانے سے کیا حسن بھی کہا ہے، امام الحرمین نے اور ان کی اتباع میں امام غز الی نے اس کو بھی کہا ہے۔ (۲) اور عزیزی نے کہا:

" قال الشيخ: حديث حسن لغيره." (")

نیز اس کے بہت سے شواہرات ہیں ،متعدد صحابہ سے یہ ضمون موقو فاً وار د ہوا ہے؛اس لیے بی^{حسن لغیر ہ}ے۔

الغرض اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قرض کی بنیاد پر حاصل ہونے والا نفع در حقیقت نفع نہیں؛ بل کہ سرح ماس لیے'' ڈبنچر'' پر ملنے والا نفع ، نفع نہیں؛ بل کہ سود ہے؛ اسی لیے اس میں ضانت دی جاتی ہے، کہ نقصان کی صورت میں بھی قرض کی رقم واپس کی جائے گی ،غرض بیصورت سر مایہ کاری کی ،قطعاً ناجا تزہے۔ گر بنچر سے شیمٹر کی طرف

اسی شمن میں ایک مسکلہ یہ بھی قابلِ بحث ہے، کہ ڈبنچر (مصصِ قرض) کو صصِ تجارت (شیئر) میں محول کیا جاسکتا ہے، جبیبا کہ عرض کیا گیا۔ کمپنی اپنی ضرورت کی بنایر

⁽۱) مسندحارث بن أبي أسامة : ا/ ۵۰۰

 $m \gamma / m$: خلاصة البدر المنير $m \gamma / m$ الملقن: $m \gamma / m$ التلخيص الحبير $m \gamma / m$

⁽۳) العزيزي: ۸2/۳

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایدکاری چینٹ کے پیشنوں میں سر مایدکاری

ڈ بنچر کی پیش کش کرتی ہے اور اس بر سود دیتی ہے ؛ کیکن ڈنپچر بعد میں شیئر کی طرف منتقل کیا جاسکتا ہے اور ان خصص قرض کو کمپنی کی جانب سے ترجیح دی جاتی ہے؛ اس کے ان کو (Preference Shares) کہا جاتا ہے۔اب سوال یہ ہے کہ کیا اس نیت سے'' ڈبنچر'' خریدنا جائز ہوگا، کہآئندہ اس کوشیئر میں تبدیل کرلیا جائے؟ ظاہر ہے کہ ڈبنچر کی حقیقت سودی قرض ہے، تو آئندہ اس کو صص تجارت میں محول کرنے کے ارادے سے خرید نابھی ناجائز ہے اور جب تک پیشیئر میں منتقل نہ ہوجائے ، برابر گناہ ہوگا ؛ اس لیے اس کا اس نیت سے خرید نامجھی جائز نہ ہوگا۔ ہاں کسی نے غلطی سے ڈبنچر خربدلیا ہے، تو اس کو جا ہیے کہ کوشش کر کے جلد سے جلداس کو شیئر میں تبدیل کرلے؛ تا کہ گناہ سے پچ سکے ،البتہ کوئی واقعی مجبوری ایسی ہو کہ '' ڈبنچ'' کالینا اورخریدنا ناگزیر ہوجائے ،تو پھر فقہانے اضطراروضرورت کی بحث میں جولکھا ہے، اس کے مطابق مشروط طور پر اس کی اجازت دی جاسکتی ہے ؛مگر مجبوری کی وضاحت پیش کر کے حضرات علما سے اس بارے میں فتوی لینا جا ہیے، کہ اس قسم کی مجبوری میں کیا اس کی اجازت ہوسکتی ہے؟ ظاہر ہے کہ جب تک مجبوری واضطرار کی نثرح و وضاحت علما کے سامنے نہ آئے ،وہ اس بر کوئی رائے قائم نہیں كرسكتے ،لہذ ااس صورت میں مبتلی شخص اپنے حالات وكوا نَف علما كے سامنے ركھ کرفتوی حاصل کریے۔

(۴) شیئر (Share) کی شرعی حثیت

کمپنیوں کے شیئرز اور سندات ِقرض جن کو بانڈز (Bonds) کہا جاتا ہے،
ان کو بازار ِ حصص (Stock Markets) میں خریدا اور بیچا جاتا ہے، ان کی بیچ
وشرا کا شرع حکم معلوم کرنا اس پرموقو ف ہے، کہ خودان شیئر زاور بانڈ کی شرع حیثیت
متعین کی جائے؛ اس لیے ہم ان کی شرع حیثیت پر کلام کرتے ہیں۔
جہاں تک شیئرز کی حیثیت کا سوال ہے، تو اس میں دوا خمال ہیں: ایک بیہ کہ
شیئر (حصہ) کو محض ایک حق مانا جائے ، دوسر اا خمال ہیہ ہے کہ شیئر کو مالِ متقوم قرار
دماجائے۔

کیاشیئر محض ایک حق ہے؟

جہاں تک پہلے احتمال کا تعلق ہے وہ صحیح نہیں معلوم ہوتا؛ کیوں کہ جسیا کہ پہلے عرض کر چکا ہوں، ایک شخص جب شیئر خرید تا ہے، تو در حقیقت وہ کمپنی میں ایک خاص حصہ کا مالک ہوتا ہے اور 'شیئر زسر ٹیفیکٹ' جواس کو حاصل ہوتا ہے، وہ اس شخص کے متناسب حصہ کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ ' متناسب حصہ' محض ایک حق نہیں ہے، جس کو فقہا کرام' 'حقوق مجردہ' کے نام سے ذکر کرتے ہیں؛ بل کہوہ ' مال متقوم' ہے۔

نیزیداً گرمخ حق شرکت ہوتا، تو تمام شیئر ہولڈروں سے ایک ہی مقدار میں رقم لی جاتی اور حق دیا جاتا ؛ حال آس کہ ایک شیئر ہولڈراور دوسر سے شیئر ہولڈر کے مابین ایک اور دس یا ایک اور بیس کا بھی فرق ہوتا ہے۔مثلاً: ایک شیئر ہولڈر • ا/رو پید کا ایک جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پیچھ کے پیش کے

شیئر خربدتا ہے اور دوسرا دس یا بیس شیئر زخربدتا ہے، ظاہر ہے کہ زیادہ شیئر خرید نے والے کونفع میں زیادتی تو حاصل ہوتی ہے؛ مگر حقوق میں سے کوئی زائد حق اس کو حاصل نہیں ہوتا، اس سے بھی واضح ہے کہ شیئر محض حق نہیں ہے۔

لہذا دوسرا احتمال متعین ہوگیا کہ شیئر دراصل''مالِ متقوم''ہے اوراس کی ''سرٹیفیکٹ'' دراصل اس مال برحاصل'' ملکیت'' کی نمائندگی کرتی ہے۔

بانڈ (Bond) کی حقیقت وحثثیت

اب رہا بانڈ کی حیثیت کا مسکہ ؛ تو وہ در اصل حصص قرض (ڈینچر) کی سند وسر شیفیک ہے، جو اس بات کی نمائندگی کرتی ہے، کہ نمپنی کے ذیا تناقرض ہے اور قرض کا'' مالِ متقوم' ہونا ظاہر ہے۔البتہ بہذاتِ خود بانڈ (سندِ صص قرض) کی حیثیت قابلِ غور ہے، بیتو ظاہر ہے کہ بانڈ جو کہ ایک کاغذ ہے، فی نفسہ اس کی کوئی حیثیت نہیں اور نہ بیکا غذ کا پرزہ متقوم ہے؛ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ صص قرض کی سند ہے، عرفاً ایک خاص حیثیت کا حامل ہے اور اس کی خرید وفروخت کا مطلب عرف میں اس کاغذ کی خرید وفروخت ہے، جس کی بیہ سند ہے۔خلاصہ بیہ کہ بانڈ زمیں ایک تو اس پرزہ کے بہ جائے خود حیثیت کا سوال سند ہے۔خلاصہ بیہ کہ بانڈ زمیں ایک تو اس پرزہ کے بہ جائے خود حیثیت کا سوال سند ہے۔خلاصہ بیہ کہ بانڈ زمیں ایک تو اس پرزہ کے بہ جائے خود حیثیت کا سوال سند ہے۔خلاصہ بیہ کہ بانڈ زمیں ایک تو اس پرزہ کے بہ جائے خود حیثیت کا سوال سند ہے۔خلاصہ بیہ کہ بانڈ زمیں ایک تو اس پرزہ کے بہ جائے خود حیثیت کا سوال سند ہے۔خلاصہ بیہ کہ بانڈ زمیں ایک تو اس پرزہ کے بہ جائے خود حیثیت کا سوال سند ہے۔خلاصہ بیہ کہ بانڈ زمیں ایک تو اس پرزہ کے بہ جائے خود حیثیت کا سوال سند ہے۔خلاصہ بیہ کہ بانڈ زمیں ایک تو اس پرزہ کے بہ جائے خود حیثیت کا سوال سند ہے۔خلاصہ بیہ کہ بانڈ زمیں ایک تو اس پرزہ کے بہ جائے خود حیثیت کا سوال سند ہے۔خلاصہ بیہ کہ بانڈ زمیں ایک تو اس پرزہ کے بہ جائے خود حیثیت کا سوال سند کے بی خود حیثیت کا سوال سند کے۔خلاصہ بیہ کی نشر میں ماتی ہے۔

علامہ شامی رَحِمَهُ اللِّهُ نے "صیرفیه" کی بیعبارت خطوطِ ائمہ کی بیع کی بحث میں ذکر کی ہے:

"سئل عن بيع الخط قال: لايجوز لأنه لايخلو إما أن باع ما فيه أو عين الخط، لاوجه للأول لأنه بيع ماليس عنده، ولا وجه للثاني لأن هذا القدر من الكاغذ ليس

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پیچھ کے پیش سر مایہ کاری

متقوماً بخلاف البراءة لأن هذه الكاغذة متقومة. "(1)
اس عبارت ميں ايك كاغذك برزے كومتقوم مانا ہے اور ايك كوغير متقوم قرار ديا ہے۔ جہال تك ميں نے غور كيا، اس كى وجہ يہى معلوم ہوئى، كہامام كاخط جس ميں وہ اپنے وظيفے كو دوسرے كو دينے كى بات تحرير كرے، اس كى كوئى حيثيت نہيں اور اس كو درجہ سند كانہيں؛ اس ليے فر مايا كه "لان هذا القدر من الكاغذ ليس متقوما" اور براءت جوسلطان يا شاہى دفتر و ديوان كى طرف سے جارى ہوتى ہے، وہ چول كه بحثيت كاغذ نہيں ہوتا؛ بل كہ اس كى عرفاً وقانوناً ايك حيثيت ہوتى ہے؛ اس ليے اس كاغذ كومتقوم قرار ديا۔

بالکل اسی طرح بیہ ہوسکتا ہے، کہ ایک چیز ایک حیثیت سے مال متقوم ہواور وہی چیز دوسری حیثیت سے کہ وہ ایک کاغذ چیز دوسری حیثیت سے کہ وہ ایک کاغذ کا برزہ ہے، غیر متقوم شی ہے؛ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ ایک کمپنی کی جانب سے سند قرض ہے اور اس کی بیث پر ایک متقوم شی ہے، وہ مال متقوم ہے۔

اس تحریر کے بعد مجھے اس سلسلے میں ''المبسوط للسر خسبی'' میں ایک صریح جزئیل گیا،جس سے چیک کامال متقوم ہونا ثابت ہوتا ہے۔ امریز حسی نے ''داف الاقداد'' میں ایک جزئیں لکھا ہیں:

المام سرهسي في "باب الاقواد "مين ايك جزئيه بيلكها ب:

"وإذا أقر الأجير إن ما في يده من تجارة أو مال لفلان وفي يده صكوك ومال عين فهو كله لفلان ؛ لأن ذلك كله من التجارة فإن ما في الصكوك وجب بسبب التجارة، وهو مال من وجه باعتبار ماله فيتناوله عموم إقراره."(٢)

⁽۱) الشامي:۴/ ۱۵

⁽٢) المبسوط للسرخسي:١٥٢/١٨

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایدکاری چین کے بیان کے اسٹاک کمپنیوں میں سر مایدکاری

(اگراجیرنے اقر ارکیا، کہاس کے ہاتھ میں جو تجارت و مال ہے، وہ سب فلال شخص کا ہے اور اس کے باس کچھ چیکیں اور پچھین مال ہو، تو وہ سب اُس فلال آ دمی کا ہوگا؛ کیوں کہ وہ سب تجارت میں سے ہے؛ کیوں کہ چیکوں میں جو پچھ بھی لکھا ہوا ہے، وہ تجارت کے سبب سے واجب ہوا ہے اور وہ ایک اعتبار سے مال ہے، لہٰذااس کے اقر ارکے عموم میں بیسب شامل ہوگا۔)

یہاں بیشہ نہ کیا جائے، کہ فقہانے "براء تے سلطانی "کی بیچ کوبھی ناجائز قرار دیا ہے، تو اس سے استدلال بے فائدہ ہے؛ کیوں کہ یہاں اس وقت مقصود صرف بیہ ہے، کہ بانڈ کا مال متقوم ہونا ثابت کیا جائے ، باقی اس کی بیچ وشرا کے جواز وعدم جواز کو ثابت نہیں کرنا؛ اس وقت پیشِ نظر نہیں ہے، اس کی بحث بعد میں آئے گی ۔ دوسر بی بیچی معلوم ہونا چا ہیے، کہ براء توسلطانی کی بیچ کاعدم جواز اس لیے نہیں کہ وہ غیر متقوم ہے؛ بل کہ اس کی وجہ دوسری ہے (کماسیاتی) غرض بیہ کہ بانڈ ز سنر قرض) براء توسلطانی کی طرح ہمار سے نز دیک شی متقوم ہیں۔ واللہ ا علم شیئر زکی خرید وفر و خدت

اب جب کہ واضح ہوگیا،کہ شیئر دراصل'' شیئر ہولڈر' کا''ایک متنا سب حصہ''ہے، جواس کی ملکیت میں کمپنی سے اشتراک کے نتیجے میں آیا ہے اور وہ اس کا حصہ' ہے، جواس کی ملکیت میں کہتا ہے۔ کہ جائز حق داربھی ہے اور مالک بھی ہے، تواس کی خرید وفر وخت کا حکم بھی واضح ہے، کہ جائز

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری 🔀 🔀 🔀 🔀

ودرست ہے، جیسے عام حالات میں ہرآ دمی کواپنی مملوکہ اشیااور مال پر تضرف کا اختیار میں ہے اور وہ ان کی بیع کرسکتا ہے، اسی طرح شیئر بھی اس کے دائر وُ تضرف واختیار میں ہے، کہ چاہے تو دوسر ہے کو بیچ دے اور اگر دوسر اشخص بیچے، تو اس کوخر بدا جاسکتا ہے؛ مگر اس سلسلے میں شرعی قواعد واصول کی روشنی میں اس کے لیے چند شرائط ہیں ، ان کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔ ان شرائط کی تفصیل ہے ہے۔

میلی شرط: تمینی حرام کاروبارنه کرتی هو

دوسری شرط: قیمت میں کمی بیشی نه ہو

دوسری شرط بیہ ہے کہ شیئر کی قیمت میں کمی بیشی نہ ہو، جتنے رو بیخ کاشیئر ہے،
اتنے ہی میں خرید وفروخت ہو۔ مثلاً ۱۰ رو بیخ کاشیئر ۱۰/ ہی رو پیے میں خرید ایا بیچا
جائے ۱۱۰/ یا ۹ ررو بیخ میں اس کی خرید وفروخت نا جائز ہے۔ وجہ بالکل واضح ہے کہ
شیئر نوٹ کی طرح ہے، جس طرح ۱۰ رو پیے کا نوٹ ۱۰ رہی رو پیے میں فروخت
کیا جا سکتا ہے، اس سے کم یا زیادہ میں نہیں ، اسی طرح شیئر بھی استے ہی میں فروخت

کیا جاسکتا ہے، جتنے کاوہ ہے،ورنہ سودلا زم آئے گا۔

قیمت میں کمی بیشی کے جواز کی صورت

البتہ ایک صورت ایسی ہے، جس میں شیئر کو کی بیشی کے ساتھ خریدا

یا بیچا جاسکتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ کمپنی نے شیئر ز کے ذریعے جمع ہونے والی رقم سے فکسڈ

اٹا ثے (Fixed Assets) خرید لیے ہوں۔ مثلاً عمارت بنالی یا خرید لی ، یا خام

مال لے لیایا کچھ فرنیچر خرید لیا ، یا مشنری خرید لی۔ ایسی صورت میں اس کمپنی کاشیئر کمی

بیشی کے ساتھ خرید نا یا بیچنا جائز ہے اور اگر کمپنی کے پاس صرف سیال اٹا ثے

بیشی کے ساتھ خرید نا یا بیچنا جائز ہے اور اگر کمپنی کے پاس صرف سیال اٹا ثے

مارکیٹ میں اس کے شیئر ز فروخت ہوتے ہوں ، تو اس قسم کی کمپنی کے شیئر ز کمی بیشی

کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہیں۔

کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہیں۔

اور جواز کی جوصورت عرض کی گئی،اس کی وجہ یہ ہے کہ روپیے کے بدلے روپیے لینے دینے کی صورت میں تو شرط ہے، کہ دونوں طرف روپیے برابر ہوں، کم یا زیا دہ نہ ہوں؛لیکن روپیے کے بدلے اسباب وا ثاثہ دینے لینے کی صورت میں بہ شرطنہیں، کہ جتنے کا سامان وا ثاثہ ہے،اتنے ہی میں فروخت کیا جائے؛ بل کہ اس میں کمی بیشی درست ہے۔مثلاً ایک آ دمی ۱۰/رروپیے میں کپڑا خریدا اور دوسرے کے ہاتھ ۲۰/روپیے میں کپڑا خریدا اور دوسرے کے ہاتھ ۲۰/روپیے میں فروخت کیا، تو بلاتا مل جائز ہے۔

جب بیرواضح ہوا، تو اب زیر بحث مسکلے برغور سیجیے، کہ ایک شخص کے باس کسی کمپنی کا ۱۰/ روپیے کا شیئر ہے اور کمپنی نے اس میں سے ۸/ روپیے مختلف سامان وا ثاثے خرید نے میں خرچ کر دیئے اور ۸/رروپیے نقلہ کے بہ جائے سامان وا ثاثے کی شکل میں تبدیل ہوگئے، اب بیٹخص اپنا وہ شیئر، دوسرے کوبیس ۲۰/روپیے میں

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری چیچی کے پیشان کے بیٹا کے کیا ہے کا کہا تھا کہ کا کہا تھا کہ کے پیشان کے ک

فروخت کردیتو جائز ہے اور بول کہا جائے گا، کہ شیئر میں جودورو پیے نقد ہیں ،اس کے بدلے دورو پیے ہوگئے اور ۸/ روپیے کا جوسامان وا ثاثہ کمپنی میں ہے، اس کے بدلے ۱۸/روپے ہیں، یہ بالکل ایسا ہے جیسے فقہانے لکھا ہے:

''تلواری مٹھی جاندی کی ہواوراس کو مثلاً تین تولہ جاندی میں فروخت
کیا جائے، جب کہ ٹھی کی جاندی تین تولہ سے کم ہو، تو جائز ہے۔'
کیوں کہ جاندی کے بدلے جاندی کالین دین ہو، تو اس میں برابری شرط ہے؛

یدن مہ چامدی کے بدلے بدے ہوئے مدن میں ریں اور دس میں برابری شرط ہوں۔ مگر جاندی کے بدلے تلوار میں برابری شرط ہیں الہذا یہاں یوں کہا جائے گا کہ دوتو لے چاندی کے بدلے دوتو لے جاندی ہوگئی اور باقی ایک تو لے کے بدلے تلوار ہے۔

فقهاءنے بیر تزیکھاہے:

"من باع أحد عشر درهما بعشرة دراهم ودينارجاز، وكانت العشرة بمثلها والدينار بدرهم".(١)

سے جزئیہ اور او پرذکر کردہ جزئیہ، زیر بحث مسکلے کی فقہی نظیر ہے، الہذا • ا/ررو پے کے شیئر کو ۲۰/ میں یا اس سے کم وہیش میں فروخت کرنا ؛ اس صورت میں جائز ہوگا۔
مگر ریہ بھی یا در ہے کہ اگر کسی وقت نقد رقم یا واجب الوصول قرضہ شیئر کی اصل قیمت مثلاً • ا/رو پئے سے زیادہ ہوجائے یا اس کے برابر ہو، تو اس شیئر کو • ا/رو پئے سے کم میں فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔ اگر چہ اس شیئر کی رقم سے اٹا شربھی خرید کردہ موجود ہو ۔ اس کی تفصیل وتشر تک رہے کہ ایک شخص نے ایک کمپنی کا شیئر • اررو پئے میں خرید اور کمپنی ترقی کرتی رہی ، کمپنی نے اس • ا/رو پیہ سے مشنری خریدی، پھے ممارت خرید کی ، پھے خوب نفع خرید کی ، پھے خوب نفع خرید کی ، پھے خوب نفع خرید کی ، پھے خوب نفع

⁽۱) الجوهرة النيرة :۵۹/۲ مالهداية:۵۹/۳

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری 🔀 🔀 🔀 🔀

ہوااور یہ ۱/روپے کاشیئر کمپنی کی مالیت کے پیش نظر ۱۰۰۰رروپیے کا ہوگیا اور ۱س ۱۰۰۰ میں سے ۲۰/تو مشنری ودیگر سامان میں گے ہوئے ہیں اور ۱۰/روپیے نقد کی شکل میں موجود ہیں، تو اب یہ خض اپنا شیئر ۱۰/سے زیادہ میں تو بچ سکتا ہے، لیکن ۱۰/سے کم میں نہیں بچ سکتا ؛ کیوں کہ ۱۰/کی جگہ ۹ رروپیے میں شیئر کا بیچنا سود ہوجانے کی وجہ سے مثلاً ناجائز ہے۔ اسی طرح کمپنی کا واجب الوصول قرضہ ہواور اس شخص کی رقم سے مثلاً ۱۰ مارروپیے اس قرضے میں گئے ہوئے ہوں، تو اب اس کو ۱۰/روپیے سے کم میں اپنے شیئر کا فروخت کرنا جائز نہیں اور وجہ وہی ہے، جواویر عرض کی گئی۔

تيسرى اور چوتھى شرط

جو کمپنیاں حلال کاروبار کرتی ہیں ؛لیکن خمنی طور پرسودی لین دین میں بھی ملوث ہوتی ہیں ،ایسی کمپنیوں کاشیئر خریدنا ؛اس شرط کے ساتھ جائز ہے

(۱) اس سودی لین دین کےخلاف آوازاٹھائے۔

(۲) اور جوسودی رقم اس لین دین کے نتیجے میں اس شخص کے حصے میں آئے اس کومعلوم کرکے، بلانیتِ تواب صدقہ کردے۔

ان دونوں شرائط کو ہم نے بڑی تفصیل سے اوپر پیش کردیا ہے؛ لہذا اعاد کی ضرورت نہیں۔

قضے سے پہلے شیئرز کی بیع

یہاں تک کی اہم بحث کے بعدایک اہم سوال زیر بحث ہے، وہ یہ کہ بسااو قات شیئر کاخرید ارشیئر خرید لیتا ہے؛ مگرشیئر اس کے نام پر منتقل نہیں ہوتا، یا یہ کہ اس کا اس پر فبضہ نہیں ہوتا، جس کو (Delivery) کہا جاتا ہے اور اس ڈیلیوری سے قبل ہی کسی اورکووہ فروخت کردیتا ہے اور آج کل اس طرح کا کاروبار اس قدر تیزی کے ساتھ جاری ہے، کہ معلوم کر کے جیرانی ہوتی ہے۔ ایک شخص شیئر خریدتا ہے اور دنیا کے کسی بھی ملک کے کسی آ دمی سے یہیں بیٹھے بیٹھے اپناشیئر چند کھوں میں فروخت کر دیتا ہے اور اس سلسلے میں انٹر نبیط کا ایک خاص اور اہم رول ہے، سوال رہے کہ کیا بیصورت شرعاً جائز ہے؟

(ا) الا تبع ما ليس عندك »(ا)

(جوچیز تیرے یاس نہ ہواس کی بیع نہ کر)

لہذا جب تک کوئی چیز اپنے قبضہ میں نہ آجائے ،اس وفت تک اس کوکسی اور کو بیخنا جائز نہیں ،البتہ یہ بات یا در کھنا جا ہیے کہ قبضہ بھی تو حسی طور پر ہوتا ہے اور بھی حکمی طور پر ،حسی قبضہ تو معلوم ہے اور حکمی قبضہ یہ ہے کہ چیز اپنی ضانت میں آجائے اور اس کے نفع ونقصان کی ذمہ داری اپنے او پر آجائے۔

اس اصول کے بعد بید دیکھیے کہ بینی کے شیئر زیر عام طور پر قبضہ حسی نہیں ہوتا؟
بل کہ قبضہ حکمی ہوتا ہے، کہ شیئر خرید نے والے کے نام اس شیئر کی ضانت و ذیمے داری آجاتی ہے، اس لیے شیئر کو آگے فروخت کرنے کے لیے بیہ بات کافی ہے، کہ اس پر حکمی قبضہ ہوجائے۔ اگر شیئر خرید نے والا اس قدر قبضے کا مالک ہوگیا، تو اس کو ق ہے کہ وہ اینے شیئر زکسی کوفروخت کردے۔

سيكن الرحسى اورحكمي كسي طرح كالجهي قبضه نه هوا، تو شيئر زكوفر وخت كرنا جائز نهيس

⁽۱) الترمذي: ۱۱۵۳/۱۱۵۳/ النسائي: ۲۵۳۴/ أبو داود: ۲۰۹۰۳ أحمد: ۱۳۷۷ ۱۳۷

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری 🔀 🔀 🔀

اورآج انٹرنیٹ کے ذریعے جوشیئرز کی خرید و فروخت ہورہی ہے، وہ عموماً اسی قسم کی ہے، کہ نہ وہ شیئر ضانت میں آتا ہے اور نہاں کے نام پراس کی ڈیلیوری ہوتی ہے؛ مگر وہ کئی ہاتھ بدل چکا ہوتا ہے، یہ شرعاً کسی طرح جائز نہیں اور صرح حدیث رسول کی خلاف ورزی ہے۔

دلال ماوكيل كى بيع كاحكم

یہاں ایک بات بہ جان لینا چاہیے، کہ شیئر زکی خرید وفروخت ایک تو ان لوگوں کے مابین ہوتی ہے، جوخود آپس میں لینا دینا چاہتے ہیں، ان میں سے ایک کو بائع (بیچنے والا) اور دوسر ہے کومشتری (خرید نے والا) کہا جاتا ہے؛ لیکن بھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ خرید نے والے اور بیچنے والے کے درمیان کوئی تیسر اشخص دلالی کرتا ہے اور بیصورت کمپنیوں کے کاروبار میں بھی رائج ہے اور اس کی بھی دوشکلیں ہیں: ایک بیکہ خودکوئی کمپنی کسی کو اپناوکیل ودلال مقرر کرتی ہے، جو کمپنی کے لیے کام کرتے ہیں اور دوسر سے بیہ کہسی کمپنی کاشیئر ہولڈرکسی کو اپناوکیل ودلال مقرر کرتا ہے۔

بہ ہرصورت اس میں مسکہ یہ ہے کہ وکیل ودلال کے ذریعے خرید نے والا دراصل کمپنی یا اس شیئر ہولڈر سے خرید رہا ہے، جس نے اس کواپناوکیل بنایا ہے، اس لیے کمپنی کے وکیل سے خرید نے والے کو یہ د کھے لینا کافی ہے، کہ کمپنی کا وجو دبھی ہے یا نہیں ؛ کیوں کہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ کمپنی کا وجو دبی نہیں ہوتا اور اس کے شیئر زیا مارکیٹ میں فروخت ہونے شروع ہوجاتے ہیں ؛ مگر اس میں وہی خرابی ہے، جو ابھی ذکر کی گئی کہ جو چیز موجو دنہیں ، اس کی بیجالا زم آتی ہے؛ اس لیے اگر کمپنی کا وجو د ہواور اس کے شیئر زیکتے ہوں، تو دلال کے ذریعے خریدے جاسکتے ہیں اور یہ جائز ہوگا اور اگر شیئر کسی شیئر ہولڈر کے وکیل سے خرید نا ہو، تو یہ تحقیق کر لینا ضروری

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پیچھ کے پیش سر مایہ کاری

ہے، کہ اس شیئر ہولڈر کے نام پر بیشیئر ہے یا نہیں؟ اگر ہے، تو اس کے خریدنے کی اجازت ہوگی۔

شيئر زاورسٹه بإزي

شیئرزی خرید وفروخت کے سلسلے میں ایک اہم مسکلہ بیزیر بحث آتا ہے، کہ آج
کل''شیئرز مارکیٹ' میں بعض لوگ محض کیپٹل گین کھیلنے کے مقصد سے شیئرز کی خرید
وفروخت کرتے ہیں اور کاروبار میں نثر کت کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا؛ بل کہ ان کا مقصد
صرف بیہ ہوتا ہے کہ کم داموں پر بکنے والے بچھ شیئر زخر بدکر دام کے بڑھ جانے پر
فروخت کردیں گے اور اپنا رو پیے بنالیں گے۔ سوال بیہ ہے کہ کیا اس طرح اور اس
مقصد کے تخت شیئرز کی خرید وفروخت جائز ہے یا نہیں؟

اس کا جواب میہ ہے کہ بیشکل اس صورت کے مشابہ ہے، جس کو فقہائے کرام نے'' بیج العینۃ'' سے تعبیر کیا ہے اور اس کے جواز وعدم جواز کے بارے میں فقہا کی رائیں مختلف ہیں۔

پہلے یہ جھے کہ' بیج العینہ' کیا ہے؟ اس کی مختلف صور تیں بیان کی گئی ہیں اور اس کی ایک معروف ومشہور صورت یہ ہے کہ سی کورقم کی ضرورت تھی اوراس نے کسی سے قرض مانگا؛ مگراس نے اس خیال سے کہ قرض میں مجھے کوئی نفع نہیں ملے گا، اس لیے اس نے اس سے کہا کہ میں مجھے ایک کیڑا مثلا ** ۵/ روپیے میں دیتا ہوں، جس کی قیمت بازار میں چارسوروپیے ہے اور تو اس کو بازار میں چارسو پر فروخت کر کے اپنی ضرورت بچری کر لے اور بعد میں میرے اس کیڑے کی قیمت بانچ سوادا کر دینا؛ اس صورت سے اس آ دمی کو ** ا/ رروپے نفع حاصل ہوگیا۔

امام شافعی اورامام ابو یوسف رحِمَهَا (لالله اس صورت کو جائز کہتے ہیں اوراکش فقہا کرام نے اس صورت کو جائز کہتے ہیں اوراکش فقہا کرام نے اس صورت کو حرام قرار دیا ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد بن حنبل اورامام محمد رحمہ (لله کا یہی مسلک ہے، حتی کہ امام محمد رحمہ (لله کا یہی مسلک ہے، حتی کہ امام محمد رَحِمَ الله گا یہی مسلک ہے، حتی کہ امام محمد رَحِمَ الله گا یہی مسلک ہے، حتی کہ امام محمد رحمہ (لله کا یہی مسلک ہے، حتی کہ امام محمد رحم کی الله کا یہی مسلک ہے۔ (۱) مدمت فرمائی ہے۔ (۱)

اس لیے جمہور کے قول کے مطابق شیئر زخرید کرنے کی بیصورت ناجائز ہے؟ بل کہ جبیبا کہ امام محمد ترحمَیُ گلاِنْ گے نے فر مایا کہ بیسود کھانے کا ایک طریقہ و وسیلہ ہے؟ اس لیے بیددرست نہیں۔

شيئر كاربن

شیئر کی خرید وفروخت کے مسئلے کے بعد، اس کے رہن رکھنے کا مسئلہ بھی قابلِ غور ہے، کہ کیا شیئر کو رہن رکھنا جائز ہے یانہیں ہے؟ اس سلسلے میں فقہا کی ان تصریحات کو سامنے رکھا جانا چا ہیے ، ایک تو یہ کہ فقہا نے مشاع چیز کے رہن کو نادرست قرار دیا ہے، چنال چہ یہ بات متعدد فقہی کتب میں ملے گی: لایصح دھن الممشاع (۲)

اور ' الأشباه ' ميں ايك اصول كے طور يربيه بتايا ہے كه:

"ما قبل البيع قبل الرهن إلا في أربعة المشاع والمشغول والمتصل والمعلق عتقه بشرط قبل وجوده غير المدبر فيجوز بيعها لا رهنها." (")

⁽۱) المبسوط: ۳۲/۱۳، الشامى: ۵/۳۵/الموسوعة الفقهية: ۹۲/۹

 $[\]gamma 9/r$ الهداية: $\gamma \wedge \alpha \wedge \alpha$ ، البحر الرائق: $\gamma \wedge \alpha \wedge \alpha$ ، مبسوط السرخسى: $\gamma \wedge \alpha \wedge \alpha$

⁽m) الدر المختار مع الشامي:(m)

(جو چیز بیجے کو قبول کرتی ہے، وہ رہن کو بھی قبول کرتی ہے، سوائے چارتشم کی چیز وال کے: ایک مشاع، دوسرے وہ چیز، جو رہن رکھنے والے کے حق میں مشغول ہو، تیسرے وہ جو کسی اور چیز سے متصل ہواور چو سے وہ غلام، جس کی آزادی کسی غیر موجود شرط پر معلق ہو، ان سب کی بیج تو جائز ہے؛ لیکن ان کار ہن رکھنا جائز نہیں۔)

اور بین ظاہر ہے کہ ممپنی میں حصہ داروں کا بہت سامال مشاع ہے۔ دوسرے بیہ کہ فقہانے لکھا ہے کہ شرکت ِعنان کا وہ شریک، جو بیچ وشرا کا معاملہ ہیں کرتا ،اس کور ہن رکھنے کا حق نہیں ۔ "الفقہ علی المذاهب الأربعة" میں احناف کا مسلک بتاتے ہوئے لکھا ہے:

" ومنها: أنه ليس لشريك العنان الذى لم يباشر البيع أن يرهن عينا من مال الشركة. "(١)

البنة دیگرائمہ امام شافعی وامام مالک وامام احمد رحمه طراللہ کے نز دیک شی مشاع کارھن رکھنا جائز ہے۔ (۲)

بانڈز کی خرید وفروخت

بانڈز کی حیثیت جیسا کہ عرض کیا گیا،''براء تِ سلطانی'' کے مانند ہے۔اب سوال یہ ہے کہ اس کی خرید وفروخت کا کیا حکم ہے؟ فقہا نے''براء تِ سلطانی'' (شاہی پروانہ) اورائمہ کے مقررہ حصے (حظوظِ ائمہ) کی بیع پرکلام کیا ہے اور یہاں عبارات میں کچھا ختلاف بھی پایا جا تا ہے۔

⁽۱) الفقه على المذاهب الأربعة: $\Lambda \angle / m$ (والثراعلم)

⁽٢) ويكمو: المحلى لابن حزم الظاهري: ٨٨/٨، بداية المجتهد:٢٠٥/٢

"براءت سلطانى" كسلط مين" الأشباه و النظائر "ميں ہے: "بيع البراء ات التي يكتبها الديوان للعمال لايصح". اور" در مختار "ميں ہے:

"بيع البراء ات التي يكتبها الديوان على العمال لايصح بخلاف حظوظ الأئمة."

اورالبحرالوائق ميں ہے:

" شراء البراء ات التي يكتبها الديوان على العمال لايصح بخلاف حظوظ الأئمة". (١)

ان عبارات میں 'نبراء توسلطانی '' کی بیج کاعدم جواز بیان کیا گیا ہے اوراس کی وجہ فقہا کرام نے بیا تھی ہے ،کہ براء ت میں کہی ہوئی چیز چوں کہ ابھی متعلقہ خص کو حاصل نہیں ہوئی ہے ؛اس لیے یہ غیر مملوک شی کی بیج ہے ، جو جائز نہیں ۔(۲) مگر ہم جس مسئلے پر بحث کررہے ہیں ،اس میں عدم جواز کی علت پائی نہیں جاتی ،کیوں کہ جیسا کہ ظاہر ہے باونڈ سند قرض ہے اور یہ قرض کوئی معدوم چیز نہیں ، البندا اس کو براء ت سلطانی کی بیج پر قیاس کر کے ،اس کی بیج کونا جائز قرار نہیں دیا جاسکتا ۔اسی بات کی طرف ہم نے بانڈ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اشارہ کیا تھا۔ واسکتا ۔اسی بات کی طرف ہم نے بانڈ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اشارہ کیا تھا۔ اور رہا مسئلہ خطوظ انتہ کہ کا تو شامی ترح گلالڈی نے کہ صابح کہ خطوظ (مقررہ جھے) کی بیج کے سلسلے میں 'صیر فیہ' کے مؤلف سے یو جھا گیا ،تو فر مایا کہ جائز نہیں ۔ (۳)

⁽۱) ويكيمو: الأشباه :۲۸۴/۲: الدرالمختار :۱۲/۴ البحر الوائق: ۱۸۰/۵

 $[\]Delta | \angle / \gamma :$ الأشباه : $\Delta / \gamma :$ البحر الرائق : $\Delta / \gamma :$ الدر المختار : $\Delta / \gamma :$

⁽m) الشامى: ۵۱۲/۴

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پیچھ کے پیشان کے اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری

اور "الأشباه "الدرمختار"البحرالرائق " میں اس کی بیع کے جواز کی تضریح کی گئی ہے۔(۱)

مگریہ بھی ہمارے مسئلے سے متعلق نہیں؛ کیوں کہ مقررہ حصہ بیجناالگ بات ہے اور سند کا بیجنا الگ بات ہے؛ اسی لیے بعض کتابوں میں حظوظِ ائمہ کی جگہ خطوطِ ائمہ لکھا ہے اور خطوطِ ائمہ کی بیچ کونا جائز قرار دیا ہے۔ (۲)

ایک اور چیز ہے، جس کواس مسکے کی نظیر کہاجاسکتا ہے، وہ ہے جا مکیہ کی بیج کامسکہ۔ جا مکیہ وہ مقررہ حق یا حصہ ہے، جواوقا ف کی جانب سے اصحابِ وظا کف کو ملتا ہے، اس کوبھی نا جائز قر ار دیا ہے، بایں وجہ کہ بیہ ''بیع المدین من غیر من هو علیہ '' (دین کواس شخص کے ہاتھ بیچنا، جس پر دین ہیں) ہے اور بیجا ئز نہیں ۔ (۳) علیہ '' (دین کواس شخص کے ہاتھ بیچنا، جس پر دین ہیں) ہے اور بیجا ئز نہیں ۔ (۳) ان سب کے علاوہ اس مسکے کی ایک واضح نظیر دورِ صحابہ میں بھی ملتی ہے، چناں چہ امام مسلم اور امام بیہی ترجم کہا (لاٹر گی وغیرہ نے حضرت ابو ہریرہ ﷺ سے روایت کیا ہے:

«إنه قال لمروان أحللت بيع الربا؟ فقال مروان: مافعلت ؟ أحللت بيع الصكاك وقد نهى رسول الله مَلَىٰ لِاللهُ عَن بيع الطعام حتى يستوفى قال: فخطب مروان الناس فنهى عن بيعها ،قال سليمان: فنظرت إلى حرس يأخذونها من أيدى الناس.»(٩)

(حضرت ابو ہرمیرہ ﷺ نے مروان بن الحکم سے فرمایا، کہ کیاتم نے سودکو

⁽۱) الأشباه: 7/3/7، الدر المختارمع الشامي: 9/3/7، البحر الرائق: 3/4/7

⁽۲) الشامي: ۱۵/*/*۵۱۵

⁽٣) الاشباة: ١٨/١٥ الشامي : ١٨/١٥ الاشباة

 $[\]gamma$ مسلم: ۱۵۲۸، سنن البيهقي: γ مسند أبي عوانة: γ

حلال کردیا ہے؟ مروان نے کہا کہ میں نے کیااییا کام کردیا؟ ابوہریرہ ﷺ نے فرمایا کہتم نے چیکوں کی بیچ کو حلال کر دیا، جب کہ رسول اللہ صَلَىٰ لَالِهَ عَلَيْ وَسِلَم نِ قبض سے بہلے کھانے کی بیچ سے منع فر مایا ہے۔ حدیث کے راوی حضرت سلیمان کہتے ہیں کہ پھر مروان نے لوگوں کو خطبہ دیا اوران چیکوں کی بیچ سے منع کیا۔سلیمان کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ پہرہ دارلوگوں کے ہاتھوں سے ان کو لے رہے تھے۔) اورامام احمداورامام ما لک رحمَهَا لالله نے اپنی روایت میں بیجھی بتایا ہے: "مروان کے زمانے میں جب اس کارواج ہوا،تو لوگوں نے مروان سے ان کی بیع کی اجازت کی اوراس نے اجازت دے دی، تب حضرت ابو ہریرہ ﷺ نے (اورمؤ طاامام مالک میں پیجمی ہے، کہ حضرت زید بن ثابت ﷺ اورایک صحالی نے)اس برمروان سے گفتگو کی ۔'(۱) اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ نے حدیثِ رسول سے استدلال کرتے ہوئے چیک کی ہیچ کونا جائز قرار دیا ہےاور'' مصنف ابن ابی شیبۂ' میں حضرت ابن عمر اور حضرت زید بن ثابت اور حضرت عامر ہے بھی چیک کی بیچ کاعدم جواز وار دہوا ہے۔ (۲) مگراس مسئلے میں اور صحابہ کے مذکورہ قول کی تشریح میں علماء کی دورائیں ہیں ، ا مام نو وی رَحِمَ اللَّهُ نِي سُرِح مسلم میں اسی حدیث کی شرح میں لکھا ہے: " وقد اختلف العلماء في ذلك، والأصح عند أصحابنا و غيرهم جواز بيعها ، والثاني منعها أخذاً بظاهر قول أبي هريرة وحجته. "(٣)

⁽۱) مسند أحمد: ۳۲۹/۲، مؤطا مالک: ۲۲۳

⁽٢) ويكيمو: مصنف ابن أبي شيية ٢٠/٣

⁽۳) شرح مسلم: ۲/۲

جائنٹ اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری کے پیچھ کے پیشان کے اسٹاک کمپنیوں میں سر مایہ کاری

(اس بارے میں علما کا اختلاف ہے، ہمارے اصحاب اور دیگر علماکے مزد یک اس کے بیع کا جواز ہے اور دوسر اقول حضرت ابو ہریرہ کے قول اور ان کی دلیل سے احتجاج کرتے ہوئے اس کی ممنوعیت کا ہے۔)

اس کے بعدامام نو وی رحی گرالٹی نے مجوزین کی طرف سے حضرت ابو ہریرہ کے قول و دلیل میں تاویل نقل کی ہے، کہ بیعدم جوازاس صورت میں ہے، جب کہ چیک وصول چیک وصول کرنے سے قبل اس کی بیع کردی جائے اور اگر کوئی شخص چیک وصول کرنے کے بعد چیک کی بیع کرے، تو بینا جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ بیکا غذاس شخص کی ملکبت میں ہے اور صحابہ نے جومنع کیا ہے، وہ پہلی صورت سے منع فرمایا ہے اور انصوں نے مؤطا کی روایت سے اس پراستدلال کیا ہے؛ کیوں کہ اس میں بیہ ہے:

"إن صكوكا خرجت للناس في زمن مروان بطعام، فتبايع الناس تلك الصكوك قبل أن يستوفوها"(١)

(کہ لوگوں کی خاطر مروان کے زمانے میں کھانے کی چیکوں کا رواج ہوا اور لوگ ان کو وصول کرنے سے پہلے ہی ان کو بیچنے لگے) صحابہ نے اس صورت سے منع فرمایا تھا۔

بیساری شکلیں سامنے رکھنے کے بعد بیہ بات واضح ہوجاتی ہے، کہاس کی بیشتر نظیروں میں فقہانے عدم جواز کا حکم کیا ہے اور صحابہ سے بھی بہ ظاہر یہی ثابت ہے؛ اس لیے بانڈز کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ بیہ جا مکیہ کی طرح'' بیع اللہ ین من غیر من علیہ اللہ ین'(دین کواس شخص کے ہاتھ بیچنا، جس پردین نہیں) ہے اور بیہ جائز نہیں ہے۔علامہ نووی رَحِمَ اللّٰهِ نے اگر چہ صحابہ کے قول میں نہیں) ہے اور بیہ جائز نہیں ہے۔علامہ نووی رَحِمَ اللّٰهِ نَے اگر چہ صحابہ کے قول میں

⁽۱) شرح مسلم:۲/۲

جائٹ اسٹاک کمپنیوں میں سرمایہ کاری کے کی کے کہا تھا کہ کمپنیوں میں سرمایہ کاری کے کہا تھا ہے۔ تا ویل کی ہے؛ مگر جمہور علما اس کا ظاہری مطلب ہی لیتے ہیں۔ با نگر ز کا رہن

ابر ہامسکہ بانڈز کے رہن رکھنے کا ،تو یہ درست ہے؛ کیوں کہ رہن کا مقصود ،
اعتماد ووثوق پیدا کرنا ہے اور بیہ بات یہاں حاصل ہوجاتی ہے ؛ نیز رہن کی تعریف
مجھی اس برصادق آتی ہے ، کہ رہن کسی شی گوایسے حق کے عوض محبوس کرنا ہے ، کہ اس
حق کا وصول کرنا اس شی مسیمکن ہوجیسے دیون ہیں ۔

''هدایه''میں ہے:

"الرهن ... في الشريعة جعل الشي محبوساً بحق يمكن استيفائه من الرهن كالديون؛ (۱) اوريهال با نلز زبحى سنرقرض بين ، الهذا ان سے اس ق كا وصول كرنامكن ہے، الهذابيدرست ہے۔ والله اعلم



⁽۱) الهداية: ۱/۵۰۰





بِيِّمَالُهُ التَّحَدُ التَّحَمِينَ

احكام زكاة

التمهير

زمانے کی نیرنگیاں اوراس میں روز بدروزبل کہ لمحہ بدلمحہ ہونے والی تبدیلیاں و ترقیاں، انسان کی زندگی میں نئے حالات و نئے مسائل کی پیداوار کا ایک بڑا ذریعہ بیں اوراس کی وجہ سے شرعی مسائل میں بھی اس قتم کے مسائل پیدا ہوتے رہتے ہیں جو ماقبل میں موجود نہیں تھے اور علما کرام کو ان پرغور وفکر اور قر آن وحدیث اور فقہ اسلامی کے ذخیرہ میں تدبر و تفقہ کی راہ سے ان کے حل کی راہیں تلاش کرنے کی ضرورت بھی محسوس ہوتی ہے۔

یہ بات فراموش نہ کرنا چاہئے کہ اسلام کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ اس کے اصول وضوابط اپنے اندراس قدر کچک رکھتے ہیں کہ زمانے اور حالات کی ان تبدیلیوں اور ترقیوں میں بھی ایک مسلمان کو وہ اسلام کی سچی راہ دکھاتے ہیں اور حکم ربانی و منشأ نبوی کومعلوم کر لینے میں اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ چنا نچہ اس طرح کے متعدد جدید مسائل پر اسلامی فقہ کے روش و تا بناک اصولوں کی روشنی میں ہرزمانے کے علما نے کام کیا اور ان کاحل نکالا ہے۔



تحوراول

اموال ز کا ۃ اوران پروجوب ز کا ۃ کی شرا بط

احکام زکاۃ کےسلسلے میں یہ بحث کہ سوشم کے اموال برز کاۃ واجب ہوتی ہے؟ بڑی اہمیت کی حامل ہے،اسی طرح ان اموال بروجوب زکا ق^ہ کی شرا بُط کی بحث بھی نہایت اہم ہے۔

اموال زكاة

جہاں تک اموال ز کا ۃ کا مسّلہ ہے،اس میں قر آن وحدیث میں کوئی تحدید نہیں آئی ہے؛ البنة قرآن وحدیث میں غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ جن اموال برز کا ق فرض ہے، وہ چندقسموں بیشتمل ہیں:

(۱) چویائے جانور (اس سے مرا داونٹ ،گائے اور بکری ہے) اور امام ابوحنیفہ اورامام زفر رحِمَهَا (لللهُ كنز ديك اس ميں گھوڑ ہے بھی داخل ہیں۔ 'الفقه على المذاهب الاربعه' ميس ع:

"النعم: وهي الإبل والبقر والغنم، ثم وجوب الزكاة في الخيل إنما هو قول أبي حنيفة و زفر"(١) (۲) سونا جیا ندی (اوراسی میں مروجہ نقلری داخل ہوگی) 'الفقه على المذاهب الأربعه' ميس ب:

(۱) ويكمو الفقه على المذاهب الاربعه: ١/١٥٥، الجوهرة النيرة: ١/١٥٥١

ا حکام ز کا ۃ – جدید حالات کی روشنی میں

"جمهور الفقهاء يرون وجوب الزكاة في الأوراق المالية؛ لأنها حلت محل الذهب والفضة في التعامل ويمكن صرفها بالفضة بدون عسر ، فليس من المعقول أن يكون لدى الناس ثروة من الأوراق المالية ويمكنهم صرف نصاب الزكاة منها بالفضة ولا يخرجون منها زكاة؛ ولذا أجمع فقهاء ثلاثة من الائمة على وجوب الزكاة فيها وخالف الحنابلة فقط" (١)

- (۳) سامان تجارت
 - (۴) معدن وركاز
 - (۵) کھیتی اور کھل

ان یا پچفشم کے مالوں کے سواکسی مال برز کا ق^{نہیں ہے}۔(۲)

شرائط وجوب زكاة

البیتهان اموال برز کا ق کے واجب ہونے کی کچھ شرطیں ہیں،اگروہ یائی جائیں توان برز کا ة واجب ہوگی ، ورنہ ہیں ۔ان شرا بط کی تفصیل حسب ذیل ہے:

بهلی شرط: ملک ِ تام

پہلی شرط بیے ہے کہ مال بر ملکیت تامہ حاصل ہو، اگر ملکیت تامہ حاصل نہیں تو ز کا قواجب نہ ہوگی ۔اورملکیت تام کا مطلب بیہ ہے کہ مال مملوک بھی ہواور قبضہ میں بھی ہو،اگرمملوک تو ہے؛مگر قبضہ میں ہیں یا قبضہ میں ہے؛مگرمملوک نہیں تو وہ مال ایسا ہے جس پر

⁽۱) الفقه على المذاهب الأربعة: ٥٣٩/١

⁽٢) الفقه على المذاهب الأربعة : ٥٣١/١

احكام زكاة - جديد حالات كى روشنى ميں

ھ ہرہ ہ-جدید حالات کاروں یں جب ہے۔ ملکیت تامہ حاصل نہیں ہے۔

علامه صلفى رَحَمُ اللَّهُ فِي الْكُواتِ :

"وسببه (أى سبب افتراضها) ملك نصاب

حولي تا م" (١)

علامه شامی نے لکھا ہے:

" لأن المراد بالتام المملوك رقبةً ويداً "(٢)

اورعلامهابن تجيم رَحِمَةُ لاللهُ في صاحب كنز الدقائق كقول" ملك" بريكها ب:

"وأطلق (أى صاحب الكنز) الملك فانصرف الى الكامل وهو المملوك رقبةً ويداً." (٣)

ان تصریحات سے واضح ہوا کہ ملک تام سے مراد مال کارقبۃ ویداً دونوں طرح مملوک ہونا ہے اور وجوب زکاۃ کی اسی شرط کے پیشِ نظر فقہانے مالِ مکاتب پرزکاۃ نہ ہونے کی تصریح کی ہے، اسی طرح کم شدہ مال اور مالِ مغصوب جس پرکوئی بینہ نہ ہو اور وہ مال جو کسی جنگل میں مدفون ہو، ان سب پر بھی زکوۃ نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ سب اگر چہر قبۃ مملوک ہیں؛ مگر قبضہ میں نہیں ہیں۔

در مختار وشامی میں ہے:

"خرج مال المكاتب أى خرج بالتقييد به لأن المراد بالتام المملوك رقبةً و يداً وملك المكاتب ليس بتام لوجود المنافى قلت (والقائل الشامى): وخرج

الدر المختارمع الشامى: α/m (۱)

⁽٢) الدر المختارمع الشامي: ١٤٥/٣

⁽٣) البحر الرائق: ٣٥٥/٢

أيضا نحو المال المفقود، والساقط، ومغصوب لا بينة عليه و مدفون في برية فلا زكاة عليه؛ لانه وإن كان مملوكا له رقبةً لكن لا يد له عليه (۱)

خريد كرده غيرمقبوض مال برزكاة

اسی سے اس سوال کا جواب بھی نکل آیا کہ مال تجارت جس کی قیمت پیشگی ادا کر دی گئی ہو؛لیکن مال کی وصولی اب تک نہیں ہوئی ،اس خرید کر دہ غیر مقبوض مال پر زکا ۃ ہے یانہیں؟

جواب ظاہر ہے کہ اس پرزکوۃ نہیں ہے، وجہ وہی ہے کہ یہ مال اگر چہ خریدار کی ملک تام ملکیت میں آگیا؛ مگراس کے ہاتھ اور قبضہ میں نہیں آیا ہے؛ لہذاری خریدار کی ملک تام نہیں ہے جو وجوب زکاۃ کی شرط ہے۔

علامهابن تجیم رحمَهُ الله في في اس جزئي كاتصرت كى ب:

"وأطلق الملك، فانصرف الى الكامل، وهو المملوك رقبةً ويداً، فلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل القبض..... لعدم اليد".(٢)

پیشگی ادا کرده قیمت برز کا ة

اسی طرح مال تجارت کی پیشگی ادا کردہ قیمت کی زکاۃ ،خریدار پرنہیں ہوگی؛ کیوں کہ خریدار نے جب بائع کو پیشگی قیمت دے دی ،تو وہ اس کی ملک سے نکل کر بائع کی ملک میں داخل ہوگیا؛لہٰذاخر بدار براس کی زکوۃ نہ ہوگی۔

⁽۱) الدر المختار مع الشامي: 2

⁽٢) البحر الرائق: ٣٥٥/٢

البحر الرائق $^{\Lambda}_{\omega}$ \rightarrow :

"و لا زكاة على المشترى؛ لأن الثمن زال عن ملكه الى البائع". (١)

البته بائع براس کی زکاة لازم ہوگی جب کہاس پرایک سال گذرجائے، و هو ظاهر۔ او وانس باٹ بوز کے برز کا ق

تیسرا مسکداسی میں میں میں جھی زیر بحث آتا ہے کہ کرا میہ کے دکا نوں اور مکا نوں پر جوز اڈوانس ' دیا جاتا ہے اور عقد اجارہ کے ختم یا فنخ ہوجانے پر کرا مید دار کووایس کیا جاتا ہے ، اس پر زکا ق ہے یا نہیں اور ہے تو کس پر ہے ، کرا میدار پر ہے ، یا مالک مکان پر ؟

میتو ظاہر ہے کہ اڈوانس کی رقم مالک مکان کی ملکیت میں نہیں ہوتی ۔ اب رہا الحال اس کا اس پر قبضہ ہے ؛ لہذا مالک مکان پر اس رقم کی زکا ق عائد نہیں ہوتی ۔ اب رہا میک کہ کرا میدار جو کہ اس رقم اڈوانس کا مالک ہے ، اس پر اس کی زکا ق واجب ہوگی یا نہیں ؟

اس سلسلہ میں پہلے اس رقم کی نوعیت متعین کرنا چاہئے ، اس رقم کے متعلق متعدد اس سلسلہ میں پہلے اس رقم کی نوعیت متعین کرنا چاہئے ، اس رقم کے متعلق متعدد احتمالات ہیں:

(۱) ایک احتمال تو بیہ ہے کہ بیر قرض ہو؛ مگر تعامل اور عرف اس کا ردکرتے ہیں؛ کیوں کہ قرض میں میعادمقرر نہیں ہوسکتی ،فقہانے لکھاہے:

"كل دين حال إذا أجله صاحبه صار مؤجلا إلا القرض، فإن تأجيله لا يصح." (٢)

اور جب چاہے واپس کیا جاسکتا ہے اوراڈ وانس کی رقم میں پیر بات مفقو د ہے؟

⁽۱) البحر الرائق:۲/۲

 $[\]gamma^{4}$ الهداية : γ^{4} ، البحر الرائق: γ^{4} ،فتح القدير: γ^{4}

لہذابہ قرض نہیں ہے۔

(۱) دوسرااحتال بیہ ہے کہ امانت بیاو د بعت ہو؛ مگر بیاحتال بھی اس لئے سیجے نہیں کہ امانت اگر بغیر تعدی کے تلف ہوجائے تو اس کاضان نہیں آتا۔ چناں چہصاحب''هدایة'' لکھتے ہیں:

" الوديعة أمانة في يد المودع إذا هلكت لم يضمنها."(١)

امام ابن قدامه نبلی فرماتے ہیں:

" وجملته أن الوديعة أمانة،فإذا تلفت بغير تفريط من المودع فليس عليه ضمان، سواء ذهب معها شيء من مال المودع أم لم يذهب، وهذا قول أكثر اهل العلم. "(٢) علامه الواسحاق شيرازى رَحَمُ الله فرمات بين:

"والوديعة أمانة في يد المودع، فإذا تلفت بغير تفريط لم تضمن؛ لما روى عن عمر و بن شعيب عن ابيه عن جده أن رسول الله مَلَىٰ لِاللَهِ مَلَىٰ لِاللّهِ عَلَىٰ وَسَلّمَ قال: من أودع وديعة فلا ضمان عليه وهو إجماع فقهاء الامصار."(٣)

مگراڈوانس کے سلسلہ میں عرف اور عادت سے ثابت ہے کہ بیر قم ہرصورت میں واجب الا داہوتی ہے؛ خواہ وہ تلف ہی کیوں نہ ہوجائے اور خواہ تعدی کی صورت ہویا نہ ہو؛ لاہذااس کوامانت وود بعت بھی نہیں کہہ سکتے۔

⁽۱) الهداية: ۲۷۳/۳

⁽۲) المغنى: ۹/۲۵۷

⁽٣) المهذب : ٣٨٦/٣

(۳) تیسراخمال اس کے بارے میں یہ ہے کہ یہ رقم عاربت ہو؛لیکن یہ بھی شیخے نہیں ،ایک تو اس وجہ سے کہ عاربت میں بھی مالک کو ہر دفت رجوع کاحق ہوتا ہے،اوراڈوانس میں یہ بات نہیں ہے۔ دوسرے عاربت بھی مثل و دبعت امانت ہے،جس کے بغیر تعدی ہلاک و تلف ہوجانے سے ضمان لازم نہیں آتا۔ صاحب ہدایہ این کتاب 'بدایہ المبتدی ''میں لکھتے ہیں:

" وللمعير أن يرجع في العارية متى شاء، والعارية أمانة ان هلكت من غير تعدّ لم يضمن." (١)

اور بہ ظاہر ہے کہ اڈوانس کی رقم ہلاک و تلف ہوجانے کی صورت میں بھی واجب الا داشار ہوتی ہے۔ تیسرے علمانے لکھا ہے کہ عاریت اگر دراہم و دنا نیر یا مکیلی یا موزونی یا معدود شئے ہوتو وہ قرض کے حکم میں ہوتی ہے۔

چناں چەفقهانے لکھاہے:

"و عارية الدراهم و الدنانير والمكيل والفلوس والموزون والمعدود قرض ."(٢)

لہٰذااڈ وانس کی رقم کوعاریت کہنے کی صورت میں بھی وہ قرض ہی کہلائے گی اور او برعرض کر چکا ہوں کہادت کی رو او برعرض کر چکا ہوں کہاڈ وانس کی رقم کے بارے میں بیاختال عرف وعادت کی رو ہے جہنے نہیں؛ لہٰذااڈ وانس کی رقم عاریت میں بھی داخل نہیں ہوسکتی۔

(۴) اس سلسلہ میں ایک احتمال ہے ہے کہ بیدا ڈوانس کی رقم رہن ہواور بیدا حتمال کافی حد تک اس رقم اڈوانس پر منطبق ہوسکتا ہے، ایک تو اس لئے کہ شیئے مرہون جس

⁽۱) بداية المبتدي :۲۰۲/۱

⁽٢) الهداية: ٣/١٥/٢٦٥ المبسوط: ١٣٥/١١

طرح مضمون ہوتی ہے،اسی طرح اڈوانس کی رقم بھی مضمون ہوتی ہے۔دوسرےاس لیے کہ شی مرہون' کی واپسی جس طرح اس وقت تک نہیں ہوسکتی جب تک کہ ''مرہون ہے' (دین) کو واپس نہ کیا جائے ،اسی طرح اڈوانس کی رقم بھی اس وفت تک واپسنہیں ہوتی جب تک کہ کرایہ دار ،گھریا دکان ما لک کے حوالے نہ کر دے۔ تیسرے اس کیے کہ رہن میں جس طرح ' دشی مرہون' کومرتہن کے باس رکھنے کا مقصد مرتهن کے دل میں وثوق پیدا کرنا ہے، اسی طرح اڈوانس دینے کا بھی یہی مقصد ہے۔ جب بیہ واضح ہو گیا کہ اڈوانس کی رقم 'مشکی مرھون'' کے مشابہ ہے تو اب اس کے بارے میں زکا ق کا حکم معلوم کرنا آسان ہوگیا۔علمانے لکھاہے کہ 'شی مرہون' اگر مرتہن کے قبضہ میں ہو،تو اس بر ز کا ۃ نہیں ہے؛ کیوں کہ ز کا ۃ کے وجوب کی ایک شرط — جبیبا کہ او پرمعلوم ہو چکا — ملک تام ہے اور ملک تام نام ہے مال کے مملوک ومقبوض ہونے کا اورشکی مرہون چوں کہ مالک کے قبضہ میں نہیں ہے، اس ليےاس ير ملك تا منہيں ؛ للہذااس يرز كا ة واجب نه ہوگی _

علامه ابن جيم رَحِمَةُ اللَّهُ فَ لَكُما بِهِ عَلَامَهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلِيهُ عَلَيْهُ عَلِيهُ عَلَيْهُ عَلَيْهِ عَلَيْهُ عَلَيْهِ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهِ عَلِيهِ عَلَيْهِ عَلِيهِ عَلَيْهِ عَلِيهِ عَلَيْهِ عَلَيْكُ عَلِيهِ عَلَيْكُمُ عَلِيهِ عَلَيْكُمُ عَلِيهِ

" ومن موانع الوجوب الرهن اذاكان في يد المرتهن لعدم ملك اليد."(۱) درمختار وردامختار ميں ہے:

" ولا في مرهون أي لا على المرتهن لعدم ملك الرقبة ولا على الراهن لعدم اليد". (٢)

⁽۱) البحر الرائق:۲/۳۵۵

⁽⁷⁾ الدر المختار و رد المحتار:(7)

بالکل اسی طرح اڈوانس کی رقم پر بھی زکوۃ نہیں ہے، نہ مالک پر؛ کیوں کہ مالک کے قبضہ میں نہیں ہے اور نہ را ہمی پر اس لیے کہوہ اس کا مالک ہی نہیں۔واللہ اعلم کے قبضہ میں نہیں ہوائی رقم برز کا قامار ہے گئے کا مار ہے گئے کا مار ہے گئے کہ میں کی رقم برز کا قام

آج کل ایک معاملہ شہروں میں بیرائج ہوتا جارہا ہے کہ گھر کرا بیہ پر لینے دینے کی جگہ مارٹ کیج (MORTGAGE) پر معاملہ کیا جارہا ہے، جس کی صورت بیہ ہے کہ مالک مکان ایک خطیر رقم مثلاً لا کھ دولا کھروپئے لے کر اپنا گھر بلا کرا ہے، رقم دینے والے کوایک مقررہ مدت تک رہنے کے لیے دے دیتا ہے، اور جب وہ مدت پوری ہوجاتی ہے تو رقم دینے والا مکان خالی کر دیتا ہے اور مالک مکان اس کی وہ رقم واپس کر دیتا ہے۔

بیمعاملہ نثری اعتبار سے ناجائز ہے؛ کیوں کہ اس میں شی مرہون سے مرتہن نفع اٹھار ہا ہے اور بیرام ہے، یہاں اس وقت اس کی بحث مقصو نہیں ہے، ہم نے اس پردوسرے مقام پرکلام کیا ہے، یہاں بحث بیہ ہے کہ اس { MORTGAGE } پردوسرے مقام پرکلام کیا ہے، یہاں بحث بیہ ہے کہ اس { MORTGAGE } پردی ہوئی رقم پرزکاۃ کس کے ذمہ ہے؟ مالکِ مکان پریارقم دینے والے پر؟

یہ صورت بظاہر اس صورت کے مشابہ ہے جس کو فقہا بیعے بالوفا کہتے ہیں ، جس میں یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص اپنی زمین کسی کو اس شرط پر نیچے دیتا ہے کہ وہ کسی اور کو یہ فروخت نہیں کرے گا ، اور بعد میں اس سے وہ خود پہلی قیمت پرخرید لے گا۔اس کو بھی اکثر فقہانے نا جائز کہا ہے ، اور اس دی ہوئی رقم پرز کو قالے سلسلہ میں اختلاف فرمایا ہے:

علامہ شامی نے اس سلسلہ میں تین اقوال ذکر کئے ہیں: '' ایک بیر کہ اس کی زکوۃ ما لک ِ مکان پر ہوگی ؛ کیوں کہ بیرقم اس کی ملکیت میں داخل ہوگئ۔دوسرا بیہ کہ اس کی زکوۃ مشتری (مکان خرید نے والے) بعنی رقم دینے والے پرہوگی؛ کیوں کہوہ خودبھی اس رقم کا اپنے کو مالک سمجھتا ہے۔تیسرا بیہ کہ اس کی زکاۃ دونوں پر ہوگی۔پھرعلامہ شامی نے لکھا ہے کہ مناسب بیہ ہے کہ اس کی زکاۃ مشتری (رقم دے کرمکان حاصل کرنے والے) پرہونا چاہیے کیوں کہ میصورت بمزلہ رہن کے ہے؛ لہذا بیرتم ہائع پردین ہوگی۔'(۱) بیصورت بمزلہ رہن کے ہے؛ لہذا بیرتم ہائع پردین ہوگی۔'(۱) ان کی عبارت بیہ ہے:

" ينبغى لزومها على المشترى فقط على القول الذى عليه العمل الآن من أن بيع الوفاء منزل منزلة الرهن، وعليه فيكون الثمن ديناً على البائع."

میں کہتا ہوں کہ زیر بحث ''مارٹ گیج والی صورت '' میں بھی زکا ق ، رقم دینے والے پر ہونا چاہیے ، نہ کہ مالکِ مکان پر ، کیوں کہ مالکِ مکان تو اس رقم کا مالک نہیں ہے اور وہ رقم اس پر دین ہے جس کا واپس کرنا اس پرلازم ہے اور اس کے بر خلاف رقم دینے والا اس کا مالک ہے اور اس کو وہ رقم بعد میں ملے گی ؛ کیوں کہ بیر قم قرض ہے اور قرض پر دی ہوئی وہ رقم جس کی واپسی یقینی ہو ، یا اس کی واپسی کا غالب مگان ہو ، اس کی زکا ق قرض دینے والے پر ہوتی ہے۔

مدارس میں جمع شدہ رقم برز کا ق

وجوب زکوۃ کی جوشرط بہاں زمر بحث آئی ہے، لیمنی ' ملک تام' اس سے بیر بھی

⁽I) الشامى:۳/22I

معلوم ہوا کہ جس مال کا کوئی متعین مالک نہ ہو، جیسے مدارس اوراداروں میں جمع شدہ رقوم ان پر بھی زکا ق^{نہ}یں ہے۔

علامه بوسف القرضاوي نے "فقه الزكاق" میں لکھا ہے:

"اییا مال جس کاکوئی متعین ما لک نه ہواس پر زکاۃ نہیں، مثلاً حکومت زکاۃ اور نگیس وغیرہ سے جو مال حاصل کرتی ہے، اس پر زکاۃ واجب نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس مال کاکوئی متعین ما لک نہیں ہے؛ بل کہ یہ مال تمام امت کی ملکیت ہے۔ "(۱) اور بعض علما نے رقوم مدرسہ وا دارہ پر زکاۃ کے عدم وجوب کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ اگروہ رقم صدقات واجب کی ہے، تو اس لیے اس پر زکاۃ نہیں کہ اگر بیر قم اصل مالک کے پاس ہی ہوتی اور وہ چندہ میں نہ دیا ہوتا تب بھی اس پر زکاۃ نہیں ہے؛ کوں کہ فقہا نے لکھا ہے کہ زکاۃ اگر نہ دیا تو آئندہ سال زکاۃ کی مقدار وضع کر کے باقی مال پر زکاۃ واجب ہوگی۔ (۲)

اوراگروہ رقم مدعطیہ کی ہوتو مہتم کی تحویل میں دے دینے کے بعد چوں کہوہ معطی کی ملک سے خارج ہوجاتی ہے، اس لیے اس پر بھی زکا ق^{نہ}یں اور بیہ بمنزلہ غلۃ الوقف ہے۔ مال حرام برز کا قصہ ہے؟

اوراسی شرط وجوب زکاۃ کے نتیجہ میں یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ خالص حرام مال جیسے: رشوت ،غصب ،سودیا چوری وغیرہ کا مال چول کہ ملکیت میں نہیں آتا؛ لہذا اس پر بھی زکاۃ نہیں ہے؛ البتۃ اس حرام مال کواولاً ان لوگول تک پہنچانے کی کوشش کی جائے گی ، جن کا یہ مال ہیا وراگر بیتہ نہ چلے تو پھر فقر ایر کل کاکل مال صدقہ کرنا واجب ہے۔ علامہ شامی نے لکھا ہے:

⁽۱) فقه الزكاة: ۱/۲/۱

⁽۲) احسن الفتاوى :۱/۱۳۸-۳۳۲

" في القنية: لو كان الخبيث نصاباً لا يلزمه الزكاة لأن الكل واجب التصدق عليه، فلا يفيد إيجاب التصدق ببعضه، ومثله في البزازية."(۱)

علامہ شامی رَحِمَ گُلاللہ نے اس کو حاشیہ ' البحر الوائق'' بِنقل کر کے شرنبلالی سے بیمی نقل کیا ہے:

" وبه صرح فی شرح المنظومة ویجب علیه تفریغ ذمته برده الی أربابه إن علموا و إلا إلی الفقراء-"(۲)

غرض مال حرام خالص واجب التصدق ہے،اوراس پرزکاۃ نہیں ہے اور دی جائے تو مقبول بھی نہیں ہے۔

حدیث میں ہے: « لا یقبل الله إلا الطیب » (۳)
اوراس کی تو جیہ یہی کی گئ ہے کہ بیہ مال حرام اس شخص کی ملکیت میں نہیں ہے، جس نے غلط طریقہ سے اس کو حاصل کیا ہے۔

ابن جمر رَحِمَةُ لُولِنْهُ نِهِ المام قرطبي رَحِمَةُ لُولِنْهُ سِيقُل كيابٍ:

" وإنما لا يقبل الله الصدقة بالحرام، لأنه غير مملوك للمتصدق وهو ممنوع من التصرف فيه والمتصدق به متصرف فيه. "(٣)

غرض ہیر کہ مال حرام ملکیت میں نہیں آتا؛ لہذااس مال برز کو ۃ واجب نہیں ہے۔

⁽۱) الشامي على الدر المختار: ۲۱۸/۳

⁽٢) منحة الخالق على البحر الرائق: ٢٠٥/٢

 ⁽۳) البخاري: ۱۰۱٬۱۸۱، مسلم: ۱۰۱۳

⁽٣) فتح الباري: ٣/٩/٣

مال مخلوط بالحرام برز كاة

البته ایسے مال پرز کا ۃ واجب ہوگی جو مال حرام سے مخلوط ہواور دونوں مالوں میں امتیاز مشکل ہوجائے ؛ کیوں کہ اپنے حلال مال کے ساتھ حرام مال ملانے سے یہ مال حرام بھی اس کی ملک میں داخل ہوجائے گا؛ لہذا اس مخلوط مال پرز کا ۃ واجب ہوگی۔ علامہ ابن نجیم مَرَحَمُ اللّٰہُ نے لکھا ہے:

" وفى فتح القدير و غيره: لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خبيث و لذا قالوا: لو أن سلطاناً غصب مالا وخلطه صار ملكاً له حتى و جبت عليه الزكاة."(1)

یہ تول امام ابو حنیفہ رَحِمَیُ لُولِیہ کا ہے اور صاحبین (امام ابو بوسف اور امام محمد رحِمَهَا لُولِیہ) کے مسلک براس مال مخلوط بربھی زکاۃ واجب نہ ہوگی؛ کیوں کہان کے مزد دیک ملک ثابت نہیں ہے۔

علامهابن تجيم رحمَهُ اللهُ الكفتي ہے:

" أما على قو لهما فلا يثبت الملك. "(٢)

لیکن امام صاحب کے قول پر بھی مخلوط مال پر وجوب زکاۃ اس صورت پر ہے، جب کہ مال مخلوط کے سوابھی نصاب زکاۃ ہو؛ اگر مخلوط مال کے سواکوئی اور نصاب اس شخص کے بیاس نہ ہو، تو اس میں زکوۃ نہیں ہے۔ علامہ شامی نے '' تا تار خانیہ' سے قل کیا ہے:

⁽۱) البحر الرائق: ۳۵۹/۲

⁽٢) البحرالرائق:٢/٣٥٩

"من ملك أموالاً غير طيبة، أو غصب أموالاً و خلطها ملكها بالخلط و يصير ضامناً؛ وإن لم يكن له سواها نصاب، فلا زكاة عليه فيها وإن بلغت نصاباً." (١)

اوراس کی وجہ بیہ ہے کہ غیروں کے جواموال اس نے اپنے مال میں ملا دیے ہیں ، وہ غیروں کو واپس کرنا لا زم ہے ۔ لہذا بید مدیون ہوا اور مدیون کا مال اگر دین سے زائد نہ ہوتو اس میں زکا قانہیں ہے۔ چنال چہتا تار خانیہ میں لکھاہے :

" لأنه مديون و مال المديون لا ينعقد سبباً لوجوب الزكوة عندنا." (٢)

اس توضیح سے مخلوط مال پر وجوب زکاۃ کے قول پر جو اشکال علامہ ابن نجیم رکز گُلاللہ نے "البحر الرائق" میں پیدا کیا ہے وہ تم ہوگیا، انہوں نے اشکال یہ کیا ہے:

'' وهو مشکل لأنه وإن كان ملكه عند أبى حنيفة بالخلط فهو مشغول بالدین والشرط الفراغ عنه، فینبغی أن لا تجب الزكاۃ فیه علی قوله. "(۳)

⁽۱) الشامي: ۲۱۸/۳

⁽۲) الشامي: ۲۱۸/۳

⁽٣) البحرالرائق: ٣٥٩/٢

"تاتاد خانیه" کی عبارت سے بی جھی معلوم ہوتا ہے کہ زکاۃ اس زائد مال نصاب میں واجب ہوگی نہ کہ اس مخلوط مال میں۔

" لكن لايخفى أن الزكاة حينئذ إنما تجب فيما زاد عليها لا فيها."(١)

لہذا خلاصہ بینکلا کہ مخلوط مال سے زائد مال نصاب اگر ہے تواس زائد مال پر
زکاۃ آئے گی اور مخلوط مال میں زکاۃ نہ ہوگی؛ کیوں کہ اس کا اس کے حق دارں کولوٹا نا
واجب ہے، البتہ مال مخلوط پر اس وقت ضرور زکاۃ واجب ہوجائے گی، جب کہ اس
کے حقد ارلوگ اس شخص کو بری کر دیں، چنال چہ ' البحر المرائق' میں' دمنبغی' کے
حوالہ سے یہ قید نقل کر کے اس کوقید حسن قرار دیا ہے۔ (۲)

اسی طرح اس وفت بھی اس مال میں زکاۃ ہوگی ، جب کہان حرام اموال کے مالک معلوم نہ ہوں۔ مالک معلوم نہ ہوں۔

علامه شامی مَرْعَمُ گُلاِللَّهُ نے حاشیہ ' البحر الرائق'' اور حاشیہ ''در مختار'' دونوں میں اپنے شیخ سے قل کیا ہے:

"بأن المراد ما إذا لم يعلم أصحاب الأموال المغصوبة؛ لأن الدين إنما يمنع وجوب الزكاة إذا كان له مطالب من جهة العباد و بجهل أصحابه لا يبقى له مطالب فلا يمنع وجوبها." (٣)

اس بوری تفصیل کاخلاصہ بیہ ہے کہ مال مخلوط بالحرام مردوصورتوں میں زکاۃ آتی ہے:

⁽۱) د کیمو الشامی :۹۱۸/۳

⁽٢) البحرالرائق: ٣٢٠/٢

⁽m) الشامي حاشية البحر الرائق:1/m، ورد المحتار:1/m

ا حکام ز کا ۃ – جدید حالات کی روشنی میں (۱) ایک تو اس صورت میں جب کہ اس حرام مال کے حقد اربری کر دیں۔

(۲) دوسرے اس وقت جب کہاس کے اصحاب وحق دارمعلوم نہ ہوں۔

ان دو کےعلاوہ باقی اورصورتوں میں اس پرز کا ۃ تو واجب نہ ہوگی ؛ البتہ اس برحرام

اموال کوان لوگوں تک پہنچا ناضروری ہوگا،جن کے بیاموال ہیں۔واللہ اعلمہ

دین کی اقسام اوران برز کا ق کی تفصیل

ملكيت كى شرط برايك مسله بي بھى زير بحث آتا ہے كه قرض كى زكاة كس بر ہوگى، دائن (قرض دینے والے) ہر جو کہ اس کا ما لک ہے یا مدیون (قرض دار) ہرجس کے قبضه میں ہے؟

بیتو ظاہر ہے کہ مدیون (قرض دار) براس کی زکاۃ ہونہیں سکتی؛ کیوں کہ وہ اس کا ما لکنہیں ہے، پھر جب کہ مدیون پر دین کی وجہ سے بقدر دین اس کے اپنے مال میں بھی ز کا قنہیں ہے، تو جواس کا مال بھی نہیں ،اس پراس کے ذمہ ز کا ق کاعا ئد کرنا غیر معقول ہے۔ البتة دائن (قرض دینے والے) پر بوجہ ملکیت کے اس کی زکا ۃ عائد ہوسکتی ہے؛ گراس سلسلہ میں تفصیل ہے، وہ بیہ کہ دین کی باعتبار وصولیا بی کی امیدونا امیدی کے ئى قىتمىي بىن:

(۱) مال دین کا، مدیون انکار کرے اور اس بر بینہ بھی نہ ہو،ایسے مال دین پر زکاۃ نہیں ہے۔(۱)

(۲) دین پربینه نه نفا اور مدیون ا نکار کر ر ما نفا، پھرکسی طرح بینه قائم ہوگیا،تو اس دین پربھی گزشتہ ایا م کی زکوہ نہیں ہے۔

ہدایہ میں ہے:

(۱) الهداية: ا/ ۲۲۱

"ومن له على آخر دين فجحده سنين، ثم قامت به بينة لم يزكه لما مضى". (١)

(۳) مدیون انکار کرے اور دین پر بینہ قائم ہو، اس صورت میں گذشتہ سالوں کی زکوۃ لازم ہے۔(۲)

اورامام محریت عدم وجوب منقول ہے اور بعض علمانے اسی کی تھیج کی ہے۔ (۳)
(۴) مربون انکار کرے اور بینہ نہ ہو؛ مگر قاضی کو اس کاعلم ہو، اس میں علما کے دوقول ہیں: ایک قول میں اس مال دین برز کا ہے۔ مگر مفتی بہول اس صورت میں عدم وجوب کا ہے۔ فی اللہ دالم ختاد:

" إن المفتى به عدم القضاء بعلم القاضى. قال الشامي: أى عدم صحة قضاء القاضى اعتماداً على علمه ، فلوعلم بالجحود وقضى به لم يصح ولا يجب أن يزكى لما مضى. " (γ)

(۵) دین مقر پر ہواور وہ غنی ہو،اس صورت میں اس مال پرز کا ۃ ہے۔

(۲) دین مقر پر ہواور وہ تنگ دست ہوان دونوں صورتوں میں بھی زکا ۃ ہے صاحب مدایہ نے فرمایا:

"ولو كان الدين على مقر ملئ أو معسر تجب الزكاة."(۵)

⁽۱) الهداية: // ۲۲۱

⁽۲) الهداية: ا/ ۱۲۷

⁽۳) ویکھو در مختار والشامی :۱۸۵/۳

⁽۴) الشامي:۱۸۵/۳

⁽۵) الهدایة: ا/∠۹

(2) دین مقریر ہواوراس کو قاضی نے مفلس قر اردے دیا ہو، اس صورت میں امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحم کھا لاولٹ کے نزد یک اس دین کی زکوۃ لازم ہے اور امام محمد رحم گالولٹ کے نزد یک واجب نہیں ہے:

"ولو كان الدين على مقر مفلس فهو نصاب عند أبى حنيفة ، وعند محمد لا يجب، وأبو يوسف مع أبى حنيفة في حكم الزكاة."(١)

گرجن صورتوں میں دائن پر گذشتہ سالوں کی زکوۃ آتی ہے،ان میں دین قو ی جیسے قرض پر اس صورت میں زکوۃ دینا واجب ہو گاجب کہ مثلاً اس قرض میں سے چالیس درہم وصول ہو جا نمیں اور دین متوسط میں سے دوسو درہم وصول ہونے پر زکاۃ دینالازم ہو گا اور جن میں گذشتہ سالوں کی زکوۃ نہیں ہے،ان میں وصولی کے بعدایک سال گذرنے پرزکوۃ لازم ہوگی۔(۲)

خلاصه به که دائن پردین کی زکا قیا تواس وقت لازم هوگی ، جب که مدیون دین کا قرار کرے یا اس وقت جب که دین پر بینه قائم هو؛ کیول که ان سب صور تول میں دائن کو مال وین پر ملکیت تامه حاصل ہے مملوک هونا تو ظاہر ہے اور قبضه اگر چه هیقهٔ نہیں ہے ؛ لیکن چول که اس کو مال دین تک وصول ورسائی ممکن ہے ؛ لہذا یہ حکماً قبضه ہے ، پس ملکیت تامه حاصل هوگئ ؛ لہذا ان پرزکا قه هوگی اور دوسری صور تول میں قبضه نه هیقهٔ پس ملکیت تامه حاصل هوگئ ؛ لہذا ان پرزکا قه هوگی اور دوسری صور تول میں قبضه نه هیقهٔ ہے ؛ نه حکماً ؛ اس لیے زکا قانه ہوگی ، اسی کوصاحب بدایہ نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے :

الله مکان الوصول إليه ابتداءً أو بواسطة التحصيل "(")

⁽۱) الهداية :١/١٨

⁽٢) الفقه على الأربعة: ا/ ٥٣٧

⁽٣) الهداية: ا/ ١٦٤

کیامماطل دین بردین کی زکاۃ واجب قرار دی جاسکتی ہے؟

اوپری توضیح سے معلوم ہوا کہ دین کے سلسلہ میں زکاۃ دائن پر ہوتی ہے، نہ کہ مدیون پر؛ مگر بسااوقات الیا ہوتا ہے کہ مدیون باو جودا قرار کے ٹال مٹول کرتا ہے اور خوداس دین سے با وجود قدرت کے ادائے قرض میں غیر معمولی تا خیر کرتا ہے اور خوداس دین سے با وجود قدرت کے ادائے قرض میں غیر معمولی تا خیر کرتا ہے اور خوداس دین سے تجارت کر کے منافع حاصل کرتا رہتا ہے، تو ابسوال میہ کہ ایسی صورت میں بھی کیا دائن پر وجو بِ زکاۃ کا تکم ہوگایا مماطل دین پر دین کی زکاۃ واجب قرار دی جائے گی؟ جہاں تک اس صورت میں دائن پر زکاۃ کا مسللہ ہے تو احقر کا خیال ہے کہ اس پر نکاۃ نہ ہونا چاہئے، بشر ط کہ وہ دین کے وصول کرنے میں عاجز وغیر قادر ہواور اس کی نظیر میہ جزئیہ ہو، تو فقہا نظیر میہ جزئیہ ہو، تو فقہا نظیر میہ جزئیہ ہو، تو نقہا کرتا ہو؛ مگر دیتا نہ ہو، تو فقہا نے لکھا ہے کہ اس میں زکوۃ نہیں ، اسی طرح اگر قرض دار بھاگ گیا اور دائن طلب کرنے سے عاجز ہوتو زکاۃ نہ ہونا امام مگر رَحَنی اللّٰہ سے منقول ہے۔

علامه شامی رحمَ الله الله الماسي:

"وفي المحيط عن المنتقى عن محمد: لو كان له دين على وال و هو مقر به الا انه لا يعطيه و قد طالبه بباب الخليفة، فلم يعطه، فلا زكاة فيه، و لو هرب غريمه وهو يقدر على طلبه أو التوكيل بذلك فعليه الزكاة وان لم يقدر على ذلك فلا زكاة عليه .(۱)

امام احمد رَحِمَةُ اللَّهُ كم مسلك ميں بھى دائن برزكاة نه ہونے كى ايك روايت

⁽۱) الشامي: ۱۸۴/۳

نقل کی گئی ہے ،جیبا کہ المغنی لابن قدامة (٣٢٥/٢)، المحور في الفقه: (١/٢١)، الفروع: (٢٥١/٢) اور الانصاف: (٢٢/٣) ميں بيان کيا گيا ہے۔ اور ' الانصاف '' ميں يہ بھی ہے کہ بعض نے اس روايت کی تصحیح بھی کی ہے، اور شوافع کے نزد یک آگر چہ اصح ہے ہہ اس کی زکاۃ دائن پر ہے، تا ہم شوافع کے بہاں بھی ایک روایت یہ متی ہے کہ اس کی زکاۃ دائن پر نہیں ہے جیسا کہ ' التنبیه'' ایک روایت یہ متی ہے کہ اس کی زکاۃ دائن پر نہیں ہے جیسا کہ ' التنبیه'' (۱/۵۵) میں نقل کی گئی ہے۔

رہامدیون پرز کا ق کے عائد کرنے کا مسکدتو ہے جہیں معلوم ہوتا، جس کی وجہ ظاہر ہے، وہ یہ کہ اس مال کا وہ ما لک نہیں، نیز اس کے ذمہ تو کل رقم دین کو واپس لوٹا نا واجب ہے، اس کے لیے بعض حصہ کا صدقہ (زکوق) میں دینا کیا مفید ہوسکتا ہے؟ جیسے کوئی غصب کرلے، تو اس مال مغصوب میں زکوق کو واجب قرار دینا کیا مفید ہوسکتا ہے، جب کہ اس کے اوپر تو کل مال مغصوب کا مغصوب منہ کو اور وہ نہ ہوتو فقر اکو دینا واجب ہے، جب کہ اس کے اوپر تو کل مال مغصوب کا مغصوب منہ کو اور وہ نہ ہوتو فقر اکو دینا واجب ہے، جب کہ اس جے اوپر تو کل مال مغصوب کا مغصوب منہ کو اور وہ نہ ہوتو فقر اکو دینا واجب ہے؟ چنال چہ اسی دلیل سے اموال غیر طبیبہ پر زکا ق نہ ہونا فقہا نے لکھا ہے۔ علامہ شامی رَحِمَیُ اللّٰہ ہُ نے لکھا ہے:

" في القنية لوكان الخبيث نصابا لا يلزمه الزكاة لان الكل واجب التصدق عليه، فلا يفيد ايجاب التصدق ببعضه ."(۱)

غرض یہ کہ مدیون کو دین واپس کرنے کا ذمہ دار قرار دینا چاہیے، نہ کہ دین کی زکاۃ کا (واللہ اعلم)۔جمہور کا بہی مسلک ہے؛ البتہ مماطل پرزکوۃ کا وجوب بعض ائمہ سے چول کہ منقول ہے،اس لیے اگر کوئی مصلحت اس کی داعی ہوتو اس قول کو بھی

⁽۱) الشامي:۲۱۸/۳

اختیار کیا جا سکتا ہے، جیسے اما منخعی مَرحَمَنُ ُ لُولِاً ہُ وامام عطا مَرحَمَنُ ُ لُولِاً ہُ سے ایک روایت ہے۔(۱)

يراويدُنٹ فندٌ {PF} يرز كاة

سرکاری یا غیرسرکاری محکموں اور کمپنیوں میں جولوگ ملازمت کرتے ہیں، ان
کی ماہانہ تخواہ سے ایک حصہ کاٹ کر ان کے محفوظ کھاتے میں جمع کر دیا جاتا ہے
اور کچھ فیصد سرکاریا کمپنی اپنے ملازم کے مستقبل کے پیش نظر اپنی طرف سے اضافہ
کرتی ہے اور ریٹائر منٹ کے وقت وہ اصل رقم اور زائد رقم دونوں ملازم کو دے دی
جاتی ہے، بعض اوقات اس پر سرکاریا کمپنی ایک اضافی رقم بنام انٹرسٹ بھی دیتی
ہے، اس کو پراویڈنٹ فنڈ کہا جاتا ہے، یہاں یہ بھی واضح ہوجانا چاہیے کہ پراویڈنٹ
فنڈ کی دوشمیں ہیں: ایک یہ کہ سرکاریا کمپنی لازمی طور پر ملاز مین کی تخواہ سے ایک
حصہ کاٹ لیتی ہے اور دوسری یہ کہ مراضی اور خوشی سے ایسا کیا جاتا ہے۔ اس
کے متعلق یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس رقم پر زکا ۃ واجب ہوگی یا نہیں اور یہ کہ کب
واجب ہوگی؟

اس کا جواب تفصیل طلب ہے اور چوں کہ اس کی دونشمیں ہیں؛ اس لئے ہم پہلے اس صورت کو لیتے ہیں جس میں لا زمی طور پر تنخواہ کاٹ لی جاتی ہے۔

اس مسئلے کے حل کے لیے سب سے پہلے اس برغور کرنا جا ہیے کہ سرکار، یا کمپنی جس حصہ کو نخواہ سے کاٹ کر کھاتے میں جمع کرتی ہے، اس کی نوعیت کیا ہے؟ حقیقت بہت کہ اس فنڈ میں دوستم کی رقم ہوتی ہے: ایک وہ جو نخواہِ ملازم کا حصہ ہے، دوسر بے اس برزائدوہ رقم جو کمپنی یا سرکارا بنی طرف سے دیتی ہے، جو مض ایک انعام ہے۔

⁽۱) كما في فقه الزكاة للقرضاوي: ١٨٢/١،عن الأموال ١٢ منه

جہاں تک اس زائد رقم کا سوال ہے، تو یہ جب تک کمپنی؛ یا ادارہ ملازم کونہیں دے دیتا، وہ نہ اس کی ملکیت میں داخل ہوگی اور نہ اس پر اس کا استحقاق ہوگا؛ کیوں کہ یہ کمپنی یا سرکار کی طرف سے ایک تبرع اور احسان ہے، چاہے وہ دے یا نہ دے؛ لہذا اس پر زکا ہ کے عائد کرنے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اب رہی وہ رقم جو ملازم کی تخواہ کا جزءو حصہ ہے، یہا گرچہ ابھی ملکیت میں داخل نہیں ہے؛ لیکن ملازم کا اس پر استحقاق ہے اور یہ تخواہ کمپنی یا سرکار پر واجب الا دا ہے اور دین ہے۔ دین کا اس پر استحقاق ہے اور گذشتہ ایا م کی زکا ہ بھی ادا کرنا ضروری ہے اور دین کی رقم کی زکا ہ واجب ہے اور دین کی رقم کی زکا ہ واجب الدین کی رقم کی زکا ہ اس کی زکا ہ او اکرنا ضروری ہے اور دین کی رقم کی ایا ہے۔ اب تہ دین سعایہ و دین کی رقم کتابت اور دین دیت اس ہے۔ مشتنی ہیں۔

امام سرحسى اورامام ابن تجيم رحمَهَا لاللهُ فرمات بين:

" وقال أبو يوسف و محمد: الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض و كلما قبض شيئاً زكّاه قلّ أو كثر إلا دين الكتابة و السعاية و في رواية الدية أيضا". (1)

ان حضرات کے مطابق براویڈنٹ فنڈ کی اس رقم پر جو جز و تنخواہ ہے اور کمپنی کے ذمہ ہے، زکاۃ دینالازم ہوگا اور جب بھی اس کا کوئی حصہ یا کل رقم مل جائے، گذشتہ تمام سالوں کی زکاۃ لازم ہوگی۔

اورامام اعظم ابوحنیفہ رَحِمَیُ لاللہ کے نز دیک دین کی تین قسمیں ہیں: (۱) دین قوی: دین قوی کہتے ہیں قرض کے بدل کو جو قرض دار کے ذمہ ہے اور

⁽١) المبسوط :١٩٥/٢ ، البحر الرائق :٣٦٣/٢

مال تجارت کی اس قیمت کو جوخر بدار کے ذمہ ہے ، اس پر ایک سال گذر نے پر زکاۃ واجب ہوجائے گی اور اگر مثلاً دس سال کے بعد بدر قم وصول ہوتو ان تمام سالوں کی زکاۃ واجب ہوگی ؛ البتہ ادا کرنے میں اتنی گنجائش ہے کہ فوراً ادانہ کرے ؛ بل کہ جب اس میں سے جالیس درہم ، یا اس کے برابر روییہ وصول ہوتو ادا کرے۔ (۱)

(۲) دین متوسط: دین متوسط سی ایسے سامان کی قیمت ہے، جو تجارت کے لیے نہیں تھا اور یہ قیمت خریدار کے ذمہ ہو۔ جیسے رہنے کا گھر، یا اپنے کپڑے وغیرہ فروخت کیا اور ابھی اس کی قیمت وصول نہیں ہوئی۔اس دین کے وصول ہونے اور ایک سال گزرنے کے بعد زکاۃ کا واجب ہونا معلوم ومقرر ہے؛ البتہ مدیون کے قبضہ میں جینے سال رہا،ان کی زکاۃ کے واجب ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں امام صاحب رَعَمُ اللّٰہ سے دوروا بیتی منقول ہیں۔

صاحبِ بحرالرائق نے ایا م گذشتہ کی زکا ق کا واجب ہونانقل کر کے اس روایت کو سیجے قر اردیا ہے؛ مگریہ بھی بتایا ہے کہ ادا کرنا اس وقت واجب ہوگا، جب کہ نصاب (دوسودرہم) پر قبضہ ہوجائے۔

صاحب بحرالرائق کی عبارت بیرے:

" و في المتوسط لا تجب مالم يقبض نصاباً و يعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية". (٢)

مرجيها كم شامى في منحة الخالق عن الإمام و هي خلاف الأصح كفلاف عن الإمام و هي خلاف الأصح ". (٣)

⁽۱) البحر الرائق: ۳۹۲/۲، بدائع الصنائع: ۳۹۲/۲، مبسوط السرخسي: ۱۹۵/۲

⁽٢) البحرالرائق: ٣٦٣/٢

⁽٣) منحة الخالق:٢٠٤/

اس سلسلہ میں اصح بیہ ہے کہ گذشتہ ایا م کی زکا ۃ واجب نہیں؛ بل کہ جب دوسو درہم وصول ہوں اوران پرایک سال گزر ہے تو ان دوسو درہموں کی زکا ۃ واجب ہوگی۔ بدائع اور منحۃ الخالق میں ہے:

" روى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة أنه لازكوة فيه حتى يقبض المائتين و يحول عليه الحول من وقت القبض وهوالأصح من الروايتين عنه. (١)

(۳) دین ضعیف: وہ ہے جو مال کے بدلہ میں کسی کے ذمہ نہ ہو؛ بل کہ غیر مال کے بدلہ میں کسی کے ذمہ نہ ہو؛ بل کہ غیر مال کے بدلہ کسی کے ذمہ آیا ہو، جیسے مہر وغیرہ ،اس میں گذشتہ ایام کی زکا ۃ واجب نہیں ہے۔ (۲)

ابغورکرنا چاہیے کہ امام صاحب ترکم گالائی کے مسلک پر پر اویڈنٹ فنڈکی وہ رقم جو تنخواہ کا حصہ و جز ہے، وہ ان تین قسموں میں سے کس قسم میں داخل ہے؟
دین قوی میں تو داخل نہیں، کیوں کہ بیر قم نہ بدل قرض ہے اور نہ سامان تجارت کا بدل ہے؛ بل کہ بیملازم کی خدمت کا بدل و معاوضہ ہے۔ اب بیمل کرنے کے لیے کہ بیدین وسط میں داخل ہے یا دین ضعیف میں، بیمعلوم کرنا ہوگا کہ بید ین (پراویڈنٹ فنڈ) جس چیز کا بدلہ اور معاوضہ ہے، وہ مال ہے یا نہیں؟ اگروہ مال ہے تو بیدین وسط میں اوراگروہ مال نہیں تو دین ضعیف میں داخل ہوگا اور او پرعرض کرآیا ہوں کہ پراویڈنٹ فنڈ کی بیرقم خدمت کیا مال ہے۔ تو اب سوال بیہ ہے کہ ملازم کی خدمت کیا مال ہے، یا نہیں؟

⁽۱) بدائع: ۳۹۲/۲، منحة الخالق: ۳۲۳/۲

⁽۲) وَين كَى اس تَفْصِيل كے ليے ويكھو: المبسوط:۱۹۵/۲، الدر المختار مع الشامي: ٣٢٣/٣ البحر الرائق:٣٢٣/٢

فقہاکے کلام میں غلام کی خدمت پر بحث کی گئی ہے اور اس میں دوروایتیں ہیں:
ایک یہ کہ غلام (جب کہ تجارت کے لیے ہو،اگر تجارت کے لیے نہ ہو،تواس کی خدمت مال نہیں ہے، لہذا خدمت مال نہیں ہے، لہذا ایسادین، دین ضعیف ہے اور ایام گذشتہ کی زکوۃ اس میں واجب نہیں ۔اور دوسر اقول یہ ہے کہ خدمت غلام مال ہے، لہذا یہ دین، دین متوسط ہوگا، یہی ظاہر الروایة ہے۔ چنا نچہ شامی نے ''منحة المحالق'' میں محیط کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

"و في أجرة مال التجارة أو عبد التجارة روايتان، في رواية لازكاة فيها حتى يقبض ويحول عليها الحول لأن المنفعة ليست بمال حقيقة، فصار كالمهر، و في ظاهر الرواية تجب الزكاة فيها و يجب الأداء إذاقبض منها مائتى درهم لأنها بدل عن مال ليس بمحل لوجوب الزكاة فيه لأن المنافع مال حقيقة لكنها ليست بمحل لوجوب الزكاة فيه لأن المنافع مال حقيقة لكنها ليست بمحل لوجوب الزكاة. قلت (القائل الشامى) وهذا صريح في أنه على الرواية الأولى من الدين الضعيف وعلى ظاهر الرواية من المتوسط لا من القوي ـ(۱)

خدمتِ عبد کے سلسلے میں ایک تیسری روایت بھی ہے، جو''بحو الموائق'' میں ہے اور شامی نے اس پر ولو الجید کا حوالہ بھی دیا ہے، وہ یہ ہے کہ تجارت کے غلام کی خدمت دین قوی میں داخل ہے؛ اس لیے کہ مال تجارت کی اجرت بھی مال تجارت کی قیمت کی طرح ہے۔ صاحب'' البحو الموائق'' نے اس روایت کو تیج قر ار دیا ہے قیمت کی طرح ہے۔ صاحب'' البحو الموائق'' نے اس روایت کو تیج قر ار دیا ہے

⁽۱) منحة الخالق على البحر الرائق:٣٦٣/٢

اورعلامہ سرھی رحمہ گرلائی نے مبسوط میں اس کواضح قرار دیا ہے۔(۱)
مگر فقہاء کا یہ کلام جیسا کہ ظاہر ہے، ایک تو غلام کی خدمت کے بارے میں ہے، دوسرے اس غلام کی خدمت کے بارے میں ہے جو تجارت کے لیے ہو،اگر غلام تجارت کے لیے نہ ہوتواس کی خدمت کا معاوضہ دین ضعیف میں داخل ہے۔ اور ہم جس سلسلہ میں بحث کررہے ہیں ،وہ آزاد انسان کی خدمت کا مسکلہ ہے، تو یہ سی طور پر بھی دین قوی میں داخل نہیں ہے؛ کیول کہ اس میں تو صرف وہ صورت داخل ہے کہ غلام تجارت کا ہواوراس کی خدمت کا معاوضہ ذمہ میں ہو۔ جب تجارت کے لیے ہونا غلام میں بھی ، دین قوی بننے کے لیے شرط ہے تو آزاد انسان کا مسکلہ تو بہرصورت اس سے مختلف ہے۔

اسی طرح دین وسط میں بھی اس کوداخل کرنامشکل ہے؛ کیوں کہ آزادانسان کی خدمت کو مال قرار دینا مشکل ہے، غلام کی خدمت کو بھی جب ایک روابیت پر مال قرار نہیں دیا گیا ہے، تو آزادانسان کی خدمت کو مال قرار دینا بعید ہے؛ اس لیے زیادہ ظاہر یہ ہے کہ یہ دین ضعیف میں داخل ہے؛ لہذا یام ماضیہ کی زکا قاس پر واجب نہ ہوگی؛ بل کہ وصولی کے بعد جب ایک سال گذر جائے تو اس سال کی زکا قوینا ہوگا۔ اوراگر بالفرض اس کو دین وسط میں داخل مان لیس، تب بھی جیسا کہ او پر عرض کیا گیا، دَین وسط بھی دَین ضعیف کے تھم میں ہے اور ایام ماضیہ کی زکاہ اس پر نہیں گیا، دَین وسط بھی دَین ضعیف کے تھم میں ہے اور ایام ماضیہ کی زکاہ اس پر نہیں ہے، یہی اصح روایت ہے؛ لہذا امام صاحب رَحَمَیُ لولڈی کے مسلک کے مطابق اس پر نہیں ایام گذشتہ کی زکا ق نہ ہوگی؛ بل کہ وصولی کے بعد ایک سال گزر نے پر دینا ہوگا۔ ایام گذشتہ کی زکا ق نہ ہوگی ؛ بل کہ وصولی کے بعد ایک سال گزر نے بر دینا ہوگا۔ ایام گذشتہ کی زکا ق نہ ہوگی ؛ بل کہ وصولی کے بعد ایک سال گزر نے بر دینا ہوگا۔

⁽۱) البحر الرائق:۳۲/۲/۸۱مبسوط:۱۹۲/۲۹

⁽۲) إمداد المفتيين:۲۲

اور حضرت مولا نامفتی شفیع صاحب رحمهٔ لالانگ کی بھی یہی تحقیق ہے؛ البتہ اس تحقیق کے ساتھ حضرت تھا نوی رحمهٔ لالانگ کے حکم سے مفتی صاحب مرحوم نے یہ تنبیہ فرمائی ہے کہ روایات فقہیہ کود یکھنے اور غور کرنے سے احقر کو یہی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ اس فنڈ کی رقم پر ایام ماضیہ کی زکاۃ واجب نہیں ، احتیاطاً دوسر ےعلما سے حقیق کر لینا مناسب ہے ، نیز حضرات صاحبین کے نزدیک چوں کہ دیون میں قوی ، متوسط ، ضعیف کی کوئی تفصیل نہیں ہے ؛ بل کہ ہر شم کے دین پر زکاۃ ایام ماضیہ کی واجب ہے ؛ اس لیے کوئی احتیاط اور تقوی پر عمل کرے اور ایام ماضیہ کی زکوۃ بھی اوا کر دیوت بہتر ہے ۔ (اللہ تعالی اعلم وعلمہ اتم واحکم)

یہ تو پراویڈنٹ فنڈ کی پہلی صورت کے بارے میں کلام تھا۔اب رہی دوسری صورت جس میں تخواہ کا حصہ ملازم کی مرضی وخوشی سے کاٹ لیا جاتا ہے،اس کا حکم یہ ہے کہ سال بہسال اس جمع شدہ رقم کی زکا ۃ ادا کرنا اس شخص پرلازم ہے؛ کیوں کہ یہ رقم اس کی ملکیت میں داخل ہونے کے بعد اس کی رضا وخوشی سے فنڈ میں جمع ہوئی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی اپنی رقم بینک میں جمع کرتا ہے؛اس لیے جس طرح بینک میں جمع رقم پرزکا ۃ ہرسال آتی ہے اسی طرح اس قسم کے پراویڈنٹ فنڈ پر طرح بینک میں جمع رقم پرزکا ۃ ہرسال آتی ہے اسی طرح اس قسم کے پراویڈنٹ فنڈ پر کھی ہرسال زکا ۃ آئے گی۔

دوسری شرط: نمایعنی نامی هونا

اموال میں وجوب زکاۃ کی دوسری شرط بیہ ہے کہوہ مال نامی ہو، اگر مال نامی ہو، اگر مال نامی ہو، اگر مال نامی ہیں ہے، تو اس برزکاۃ واجب نہیں ہے۔ نامی ، نما سے ہے اور 'نما'' لغت میں افزائش اور زیادتی کو کہتے ہیں، چناں چہ کہا جاتا ہے: '' نما الممال ینمی

نماءً ، أو ينمو نموا و أنماه الله"_(١)

اور شریعت میں نما کی دوشمیں ہیں ،ایک حقیقی نما ، دوسر بے تقدیری نما ،حقیقی افزائش اور زیادتی ،تو الدو تناسل سے ہے (جیسے جانوروں میں) یا تجارت سے ہوتی ہے اور تقدیری افزائش کا مطلب ہیہ ہے کہ اس مال میں زیادتی اور افزائش پر صاحب مال کوقدرت حاصل ہو، اس طرح کہ مال اس کے ، یا اس کے نائب کے قضہ میں ہو۔ (۲)

غرض میہ کہ زکاۃ انہی اموال پرلازم ہے،جواپنے اندر افزائش کی صلاحیت رکھتے ہوں،اور بیافزائش دوطرح پرہے:

(۱) نماحقیقی، جیسے جانوراور مال تجارت کہ حقیقت میں ان میں اضافہ ہوتا ہے۔ (۲) نما تقدیری، کہ حقیقت میں اضافہ تو نہیں ہے؛ لیکن مالک جا ہے تو اس کو بڑھا سکتا ہے۔

نما تقدیری کی دوشمیں

پھرنما تقدیری کی دوشمیں ہیں: ایک خلقی، دوسر نے فعلی خلقی جیسے سونا اور چاندی جو کہ بالذات حوائج اصلیہ کے دفع کرنے میں انتفاع کی قابلیت رکھتے ہیں، اس میں تجارت کی نبیت کرنا وجوب زکاۃ کیلئے ضروری نہیں؛ کیوں کہ سونا اور چاندی اصل خلقت ہی سے تجارت کے لیے متعین ہیں، تو اب نبیت جو کہ تعیین کے واسطے ہوتی ہے، اس کی کیا ضرورت؟ لہذا ان پر ہر حال میں زکاۃ ہوگی ۔ اور فعلی ان دونوں کے علاوہ سب چیزیں ہیں، جو اگر تجارت کی نبیت سے ہوں تو ان میں زکوۃ ہے،

 $m^{\alpha}/10$:مغرب ولسان العرب) مغرب

⁽٢) الحرالرائق:٣٩٢/٢

ا حکام ز کا ة – جدید حالات کی روشنی میں کے پیچی کے پیچی کے ا

ور نہیں جب کہوہ عروض بعنی سامان ہو،اورا گرمویشی ہیں تو ان میں سائمہ ہونا شرط ہے۔(۱)

تبسری شرط: حاجت اصلیه سے فارغ ہونا

وجوب زکاۃ کی ایک شرط حاجات اصلیہ سے فارغ ہونا ہے، اگر کسی کے باس مال تو ہے؛ مگر اپنی حقیقی واصلی حاجات وضروریات کے لیے ہے تو اس مال پر زکوۃ نہیں ہے؛ بل کہ زکوۃ اس مال پر واجب ہوتی ہے، جوانسانی حوائج وضروریات سے فارغ ہو؛ مگر اس سلسلہ میں بعض امور قابل شحقیق ہیں:

حاجت اصليه كى تعريف

ایک بیر کہ حاجتِ اصلیہ کی تعریف کیا ہے؟ حاجت اصلیہ وضرورت حقیقی کی تعریف فقہانے یوں کی ہے:

"ما يدفع الهلاك عن الإنسان تحقيقاً أو تقديراً "(٢) (يعنى حاجت اصليه وه ہے جوانسان سے ہلاكت كو تحقيقى يا تقديرى طور يردوركر سكے۔)

حقیقۃ ہلاکت کودورکرنے والی چیزوں میں کھانا، پانی، سکونت کے لیے گھر اور جنگی آلات اور کیڑے جوسر دی یا گرمی کے دفع کرنے کے لیے ضروری ہوں، وغیرہ کوفقہانے ذکر کیا ہے اور تقدیری طور پر ہلاکت کودورکرنے والی اشیا میں قرض کوبطور مثال پیش کیا ہے؛ کیوں کہ انسان قرض ادا کرنے کامختاج ہے، تا کہ قرض ادانہ کرنے کی صورت میں جو جبس وقید لازم آتا ہے، اس سے اپنے کو بچا سکے جو کہ

⁽۱) البحر الرائق:۳۲۲/۲

⁽⁷⁾ الدر المختار مع الشامي:(7)/1،و البحر الرائق:(7)/1

ہلاکت کے مانند ہے ،اسی طرح اس کی مثال میں فقہانے آلات صنعت وحرفت،گھر بلوضرورت کاسامان،سواری کاجانوراور علمی کتب کوذکرفر مایا ہے۔(۱) خلاصہ بیہ ہے کہ جو چیزیں انسان کے لیے الیمی ضروری ہوں کہان کے بغیر حقیقہ یا نقد برا ہلاکت واقع ہوجاتی ہے،ان کوحاجت اصلیہ کہاجائے گا اور جو چیزیں الیمی نہ ہوں، وہ حاجات اصلیہ میں داخل نہ ہوں گی۔

حاجات اصليه برزمانه كااثر

دوسرا سوال میہ ہے کہ حاجات اصلیہ کا تعین کیا ہر دور اور ماحول میں اسی کے اعتبار سے ہوگا اور کیا یہ معیار بدلتا رہے گا؟ تو اس کاجواب (میرے خیال کے مطابق) یہ ہے کہ حاجات اصلیہ کاتعین ہر دوراور ماحول کے لحاظ سے الگ الگ ہو گا؛ کیوں کہ ہرز مانہ کی ضرورت الگ اوراس کا معیار بھی مختلف ہوتا ہے۔ایک زمانہ میں روشنی کے لیے معمولی چراغ ضروری تھاور ضرورت کو پورا کر دیتے تھے ؛ مگر آج بجلی کے بلب کے بغیرضرورت بوری نہیں ہوتی ؛ لہٰذااس ز مانے میں بھی ضرورت کو چراغ تک محدو د قرار دے کریہ ہیں کہا جاسکتا کہ بجلی حاجات اصلیہ میں داخل نہیں۔ اسی طرح کسی زمانہ میں ہاتھ کے پیکھے گرمی میں ہوا حاصل کرنے کے لیے کافی سمجھے جاتے تھے؛ مگراب بجلی کے پنکھوں کوضروری سمجھا جارہا ہے؛ لہذا بید داخلِ ضرورت قرار دیا جائے گا ، اسی طرح ایک زمانہ میں ہرانسان کے لیے آلات حرب ضروری تھے کہاس زمانہ کا بہی تقاضا تھا ،مگر ہمارے اعتبار سے یہ غیرضروری ہوں گے ، ہاں جن علاقوں میں ایسے حالات ہوں جن کا مقابلہ بغیر آلات حرب نہ ہوسکتا ہواور ہلاکت سے اپنے آپ کو بچانے کے لیے پیضروری ہوں، تو ان علاقوں کے لحاظ (۱) در مختار مع الشامي:۱/۲/سامل:۱/۳۱۱/۱ البحر الرائق:۱/۳۲۱/۱ الطحطاوي على المراقى:۱/۲۹۸

سے بیرحا جات اصلیہ میں داخل ہوں گے۔

یمی وجہ ہے کہ بعض چیزوں کے بارے میں فقہا کے مابین اختلاف ہے کہ یہ حاجت اصلیہ میں سے ہیں یا نہیں؟ مثلاً سونے چاندی کےعلاوہ دوسرے زیورات جوعور تیں بطورزینت استعال کرتی ہیں،ان میں اختلاف ہے۔

شامی نے لکھا ہے کہ حضرت حسن بن علی ﷺ سے سوال کیا گیا کہ جس عورت کے باس جواہر ولآلی ہوں، جن کو وہ عیدوں میں پہنتی ہو، یا اپنے شوہر کی خاطر زینت کے طور پر استعال کرتی ہو، تو کیا اس پر صدقہ فطر واجب ہے؟ توحسن ترحکہ لاللہ نے فرمایا کہا گروہ نصاب کو بہنچ جا کیں تو ہے۔ اور اسی کے بارے میں جب حافظ عمر سے پوچھا گیا تو کہا کہ اس پر بچھ واجب نہیں۔

اس کوفقل کر کے شامی نے فر مایا:

" وحاصله ثبوت الخلاف في أن الحلي غير النقدين من الحوائج الأصلية". (١)

غورکرنے کی بات یہ ہے کہ یہ علما کا اختلاف خود بتارہا ہے کہ زمانہ یا ماحول کی وجہ سے، یا اشخاص کے لحاظ سے حوائج اصلیہ میں تغیر وردوبدل ہوسکتا ہے۔ یہ کوئی الیہ قطعی چیز نہیں کہ ہر حال میں وہ متعین ہو؛ مگراس کا خیال رکھنانا گزیر ہے کہ زمانہ، ماحول اور حالات کی تبدیلی سے حوائج اصلیہ میں ردوبدل اور ان حوائج کا تعین اجتہادی کام ہے؛ لہذا یہ کام صرف اہلِ اجتہاد وبصیرت لوگوں کوکرنا چاہیے؛ ورنہ ہر کس وناکس کو اختیار دے دیا جائے تو ہر نفس پرست اس میں وخل اندازی کرے گا، اور ہرچیز کو ضرورت میں شار کرنے کی کوشش کرے گا۔

⁽۱) الشامي:۲۹۲/۳

چوهی شرط: دَین سے محفوظ ہونا

شرائط و جوب زکاۃ میں سے ایک یہ ہے کہ مال زکاۃ دَین (قرض) سے محفوظ ہو، اس کوفقہانے دَین سے فارغ ہونا کہا ہے؛ مگراس جگہ دین سے مرادوہ دین ہے، جس کا بندوں کی جانب سے تقاضا ہوتا ہے، خواہ وہ بندوں کا دین ہو، یا خدا کا۔ (۱) اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس مال ہے؛ مگراس کے ذمہ ایسا دین ہے جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ ہوتا ہے، یا ہوسکتا ہے، تو ایسے مال پرزکاۃ نہیں ہے اور بید دین بندوں کا ہوتب بھی زکاۃ نہیں اور خدا کا ہو، جیسے زکاۃ وخراج جس کا مطالبہ سلطان کی طرف سے ہوتا ہے، تب بھی اس پرزکاۃ نہیں ۔اور جودین کہ اس کا مطالبہ بندوں میں سے کسی کی طرف سے نہیں ہوسکتا ۔ جیسے نذر، تو اس سے زکاۃ مطالبہ بندوں میں سے کسی کی طرف سے نہیں ہوسکتا ۔ جیسے نذر، تو اس سے زکاۃ ہوگا اور مجبّل ہو یا مؤجل ہر دوصورت میں دین جمہور کے زد دیک مانع زکوۃ ہے، جب ہوگا اور مجبّل ہو یا مؤجل ہر دوصورت میں دین جمہور کے زد دیک مانع زکوۃ ہے، جب کہ اس کا بندوں کی طرف سے کوئی تقاضا کرنے والا ہو۔

كياطويل الاجل قرض مانع زكوة ہے؟

یہاں بیسوال بیدا ہوتا ہے کہ آج کل سرکار مختلف اسکیموں کے تحت طویل الاجل قرض فراہم کرتی ہے اور اس کی مدت نیس جالیس سال تک بھی ہوتی ہے اور قرض کی مقدار بھی بڑی ہوتی ہے ۔ مثلاً کروڑ وں اور لاکھوں کی ہوتی ہے ، تو کیا اس قشم کے قرضہ جات کے ہونے سے بھی زکا قرسا قط ہوجاتی ہے؟ نیز قسطوار ادائیگی کی صورت میں (جبیبا کہ عام طور پر ہوتا ہے) بورا قرض منہا کیا جائے گا، یا سالا نہ واجب الا دا

⁽۱) در مختار مع الشامي:۳۵/۳/۱ البحر الرائق:۲/۳۵۷

ا حکام زکا ة – جدید حالات کی روشنی میں علاجی کے کا کام

قسط کووضع کر کے باقی مال برز کا ۃ واجب ہوگی؟

اس کا جواب ہے ہے کہ فقہا کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ دین مؤجل و مؤخر مانع زکاۃ ہے یا نہیں؟ مگر اکثر علما دونوں میں فرق نہیں کرتے ، تاہم ایک جماعت علما کی اس طرف گئی ہے کہ دین مؤخر مانع زکاۃ نہیں، اس پر بیمسکلہ متفرع ہے کہ مہر مؤجل مانع زکاۃ ہے کہ مہر مؤجل مانع نہیں؛ بعض علمانے کہا ہے کہ مہر مؤجل مانع نہیں؛ کیوں کہ فی الفوراس کا مطالبہیں ہے۔(۱)

اورعلامه شامی رَحِمَهُ اللِّهُ نِهِ الكُهابِ:

"قوله: أو مؤجلاً النح عزاه في المعراج إلى شرح الطحاوى وقال: وعن أبي حنيفة: لا يمنع، وقال الصدر الشهيد: لا رواية فيه ولكل من المنع وعدمه وجه، زاد القهستاني عن الجوهرة: والصحيح أنه غير مانع". (٢) القهستاني عن الجوهرة: والصحيح أنه غير مانع". (٢) (درمخارك قول موجل مانع زكاة ہے پر لکھے ہيں كه اس قول كو معراج ہيں شرح طحاوى كى طرف منسوب كيا ہے اور كہا كه ام ابوحنيفه معراج ہيں شرح طحاوى كى طرف منسوب كيا ہے اور كہا كه ام ابوحنيفه كہا كہ اس سلسله ميں ان سے كوئى روايت نہيں ، اور امام صدر الشهيد نے مؤجل كو مانع كهيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہ كہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہ كہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہ كہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہ كہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہ كہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہ كہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہ كہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہ كہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہ كہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہ كہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہ كہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہ كہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور تہيں تو اس كى بھى ايك وجہ ہے اور نہيں مؤجل ما نع نہيں)

⁽۱) در مختار مع الشامي:۳۵۷/۲)، البحر الرائق:۲/۳۵۷

⁽۲) الشامي:۳/۲

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک روایت امام ابوحنیفہ ترحکہ گلاٹی سے بھی دیرطلب قرض کے مانع زکاۃ نہ ہونے کا آیا ہے اور علامہ قہستانی نے جو ہرہ کے حوالہ سے اس کی تھے بھی نقل کی ہے؛ لہذا مناسب ہوگا کہ اس قول کے مطابق موخر مطالبات کو مانع نہ قرار دیا جائے اور سالا نہ واجب الا دا قسط وضع کر کے باقی پرزکاۃ کو واجب قرار دیا جائے۔ واللہ اعلم

اس سے ہٹ کر جب ہم شریعت کے عمومی مزاج کو پیش نظر رکھتے ہیں تواس
سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مذکورہ صورت میں طویل الاجل قرضہ جات مانع
زکاۃ نہ ہونا چاہیے۔ یہاں دو شخصوں کا مواز نہ کیجئے: ایک وہ شخص جس کے پاس مثال
کے طور پرایک کروڑرو پئے ہیں اوروہ اپنی تجارت کو فروغ دینے کے لیے بینک سے
ایک کروڑلون {Loan} لیتا ہے اور ہمہ شم کی آسائش وآرائش اور عیش کوشی کے
اسباب جمع کر لیتا ہے، دوسراوہ شخص جس کے پاس مثال کے طور پر صرف چالیس
اسباب جمع کر لیتا ہے، دوسراوہ شخص جس کے پاس مثال کے طور پر صرف چالیس
پیاس ہزاررو پئے ہیں اوروہ اس سے ایک چھوٹی سی تجارت قائم کرتا ہے اور معمولی
انداز کی رہائش اختیار کرتا ہے، ان دونوں میں کس کوزکاۃ کا مکلّف کرنا قرین قیاس
ہے؟ شریعت کا عمومی مزاح سامنے ہوتو پہلا شخص زیادہ مکلّف ہونا زیادہ قرین قیاس
کے نزدیک دوسرا آدمی بھی زکاۃ کا مکلّف ہونا زیادہ قرین قیاس

اورفقہاکے یہاں بھی اس کی ایک نظیر ملتی ہے، چنانچ کھاہے:

"وذكر البزدوي في شرح الجامع الكبير: قال مشائخنا رحمهم الله تعالىٰ في رجل عليه مهر مؤجل الامرأته، وهو لا يريد أداؤه لا يجعل مانعاً من الزكاة لعدم المطالبة

في العادة وأنه حسن." (١)

(بزدوی نے شرح جامع الکبیر میں ذکر کیا ہے کہ ہمارے مشائخ نے اس آ دمی کے بارے میں کہا ہے جس پر بیوی کامہر مؤجل ہواوروہ اس کے اداکرنے کا ارادہ نہ رکھتا ہو،مشائخ نے کہا ہے کہ بیردین مانع زکا ۃ نہیں؛ کیوں کہاس کاعادۃ مطالبہیں ہوتااور بیعدہ بات ہے۔)

اس جزئیہ سے بیمعلوم ہوتا ہے کہ جس دین کا فوری مطالبہ نہ ہووہ مانع زکا ۃ نہیں،اس براگران دیون کو قیاس کیا جائے جن کا مطالبہ مؤخر ہےاور سالہا سال میں ان کوا دا کرنا ہے تو بیرچے ہوگا؛ اس لیے ایسے قرض کی سالا نہ واجب الا داء قسط کومنہا کر کے باقی برز کا ۃ عائد ہوگی۔

مینی کے اثاثہ برزکوۃ

مہبنی جس کےمتعد دحصہ داراور شرکا ہوتے ہیں اوراس کا مجموعی ا ثاثة اور مالیت کروڑ وں رویبہ کو پہنچی ہے؛ مگراس کے حصہ داروں کی تعداداتنی زیا دہ ہوتی ہے کہ اگران میں اس ا ثا نثداور مالیت کونقسیم کیا جائے ،تو کوئی بھی صاحب نصاب نہیں رہتا یا کچھلوگ صاحب نصاب نہیں ہوتے ،ایس ممینی کے بارے میں سوال یہ ہے کہ وجوب ز کا ۃ میں کمپنی کی مجموعی مالیت کا اعتبار ہوگا ، یا ہرفر د کے حصہ کا ؟

اس کا جواب میہ ہے کہ حصہ داروں میں سے کوئی بھی تقسیم کے بعد صاحب نصاب نہیں رہتا ،تواس مشترک تمپنی کی مالیت برز کا قینہیں ہے۔

در مختار میں ہے:

"ولا تجب الزكاة عندنا في نصاب مشترك. قال

(۱) الفتاوى الهندية: ١٩٠/

الشامي: المراد ان يكون بلوغه النصاب بسبب الاشتراك وضم احد المالين إلى الآخر بحيث لا يبلغ مال كل منهما بانفراده نصاباً. "(۱)

اورعلامه سمر قندی رَحَمُ اللِّلْ الكُّصَّةِ مِين:

ہیرے اور جواہرات پرزکوۃ

ہیرے اور جواہرات اگر تجارت کی نیت سے خریدے جائیں تو ان پرز کا قہہ،
یہ مسئلہ سب کو معلوم ہے، مگر یہاں ایک سوال یہ ہے کہ بعض لوگ اٹکم ٹیکس سے بچنے
کے لیے اور دیگر سرکاری قوانین کی زدسے بچنے کے لیے نقدرو پیوں، یا سونے جاندی
کے بجائے ہیرے اور جواہرات کی صورت میں اپنے سرمایہ کو محفوظ کرتے ہیں، جو
تجارت کی نیت سے نہیں ہوتے ،اس پرزکو ق کا کیا تھم ہے؟ اسی طرح ورتیں زینت
کی خاطر جواہرات استعال کرتی ہیں، ان کا کیا تھم ہے؟

⁽¹⁾ الدرالمختار و رد المحتار: π^{m}

⁽٢) تحفة الفقهاء: ١/٢٩١-٢٩٢

جہاں تک عورتوں کے جواہرات کا سوال ہے تو ان پرز کا قنہیں ہے؛ کیوں کہ بیز بیب وزینت کے لیے ہوتے ہیں اور نامی نہیں ہیں؛ لیکن جو جواہرات اور ہیر بے محض اپنے سرمایہ کو محفوظ کرنے اور ٹیکس سے بچنے کے لیے رکھے جاتے ہیں، احقر کے خیال میں ان پرز کا قاہونا چاہیے، ورنہ زکو قاسے فرار کے لیے یہ کھلا راستہ لوگوں کو مل جائے گا کہ ہیرے اور جواہرات خرید کرر کھا لیے جا نمیں، یہ اگر چہ مال تجارت نہیں؛ مگر مال تجارت کے تھم میں ہونا چاہیے؛ کیوں کہ بیر کھنے والا عام طور پر اس سے اپنی تجارت میں بھی فائدہ اٹھا تا ہے اور کنز کے تھم میں ہے۔

اس نقطۂ نظر کی تائید فقہا شوافع کے اس جزئیہ سے ہوتی ہے کہ زیورات کو اگر استعال کے لینہیں؛ بل کمحض کنز وادخار کے طور پر جمع کیا تو اس پرز کا قواجب ہوگ۔ امام نووی مَرْعَمُ اللّٰهُ نے لکھا ہے:

"قال أصحابنا: لو اتخذ حلياً ولم يقصد به استعمالاً محرماً ولا مكروهاً ولا مباحاً؛ بل قصد كنزه واقتناؤه فالمذهب الصحيح وجوب الزكاة فيه، وبه قطع الجمهور." (۱) نيز فقها حنابله نے جواستعالی زيورات پرزكاة كوواجب نہيں كہتے ،وه بھی بير كھتے ہوں:

"ولا تسقط الزكاة عمن اتخذ حلياً فاراً منها."(٢) (كه جوزيورات اللي بناتا ہے كه زكاة سے راه فراراختيار كرے اس سے زكاة ساقط نه ہوگی)

علامه بوسف القرضاوي رَحِمُ اللَّهُ فِي الكهام:

⁽۱) المجموع:۵/۵۱۹ نيز روضة الطالبين:۱۲۲/۲

⁽٢) ويكمو: كشف القناع: ١٣/٢ ، المغنى لابن قدامة: ٢٢٢/٣

''اور مناسب ہے کہ یہی تھم موتیوں، یا قوت، الماس اور تمام نفیس پھر وں اور قیمتی جواہر کا ہو کہ ان میں سے جوبطور زینت یا زیوراستعال کیے جا کیں اور جوحد اسراف میں داخل نہ ہوں، ان پرز کا قانہیں ہوگی، اور جو تھلم کھلا عادت کے طور پر استعال ہونے والی مقد ارست ہوں، تو وہ اسراف اور حرام ہے اور اس کوزکو قاسے چھوٹ دینا درست نہ ہوگا، اسی طرح جو کنز کے طور پر رکھے گئے ہوں، ان پر بھی زکا قاعائد ہوگی، اس لیے کہ یہ صورت مال پر عائد ہونے والے حق معلوم سے ہوگی، اس لیے کہ یہ صورت بال پر عائد ہونے والے حق معلوم سے بھوگی، اس لیے کہ یہ صورت بن جائے گی۔ (۱)

بیظاہر ہے کہ صورت مسئولہ میں ہیرے اور جواہرات بطور کنز ہی جمع کیے گیے ہیں؛ لہٰذاان پرزکوۃ واجب ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم

ز کا ق کس نرخ بر ہوگی

(۱) سامان ِتجارت کی زکاۃ کس نرخ کے حساب سے ہوگی ؟ لاگت کے حساب سے یاادا ئیگی زکاۃ کے دن کی قوت خرید کے لحاظ سے؟

اس سوال کا جواب ہے ہے کہ سامان تجارت کی مالیت کا تعین لاگت کے حساب سے نہ ہوگا؛ بل کہ موجودہ بازاری نرخ کے لحاظ سے ہوگا، پھراس میں علما کا اختلاف ہے کہ ادائیگی زکا ق کے دن کے نرخ کا اعتبار کیا جائے گا، یا وجوب کے دن کا لحاظ ہوگا؟ اصح ہے کہ ادائیگی کے دن بازار کا جونرخ ہواس کے لحاظ سے مالیت کا تعین کرکے اس کے مطابق زکو ق نکالی جائے گی۔

⁽۱) فقه الزكاة: ا/۱۰

فى الدر المختار: "و تعتبر القيمة يوم الوجوب و قالا يوم الأداء، و فى السوائم يوم الأداء إجماعاً و هو الأصح. "(1)

اورعالمگیری میں ہے:

" و أن أدى القيمة تعتبر قيمتها يوم الوجوب، و عندهما يوم الأداء و كذا كل مكيل أو موزون أو معدود." (٢)

(۲) اس سلسلے میں ایک سوال یہ ہے کہ تھوک کے بھاؤ کا اعتبار ہوگا، یا پھٹکر فروخنگی کالحاظ کیا جائے گا؟

اس سلسلے میں کوئی تصریح نظر سے نہیں گزری ،اصول سے بیہ بھھ میں آتا ہے کہ کاروبار جس نرخ کا ہوز کا قاسی کے لحاظ سے نکالی جائے ،مثلاً کوئی ہول سیل کاروبار کرتا ہے تو وہ ہول سیل قیمت کے مطابق زکاۃ دے اور جوریٹیل کاروبار کرتا ہے وہ ریٹیل قیمت کالحاظ کر ہے۔ ہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بعض لوگ دونوں طرح کا کاروبار کرتے ہیں ،وہ کس قیمت کا اعتبار کر ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ فقہاء کے بیان کردہ اصول ''انفع للفقر اء'' کالحاظ کرتے ہوئے ریٹیل کی قیمت پرزکاۃ دے۔

(۳) اراضی کی خرید و فروخت کرنے والے اپنی ملکیت میں جو زمین برائے تجارت رکھتے ہیں،ان پرز کا ق ہے یا نہیں اوران کی زکا ق کس نرخ کے اعتبار سے نکالی جائے؟

اس کا جواب ہے ہے کہ زمینوں پراصل میں یا تو خراج ہے، یاعشر؛ کیوں کہ زمینیں خراجی، یاعشر؛ کیوں کہ زمینیں خراجی، یاعشری ہوتی ہیں ،اسی لیے فقہانے لکھا ہے کہ سونے جاندی اور جانور کے

⁽۱) درمختارمع ردالمحتار:۳/۲۱۱

⁽۲) العالمكيري: ا/ ١٩٨

علاوہ دیگر چیزیں جو تجارت کے لیے ہوں ان میں زکا ۃ اس وقت واجب ہوگی جب کہوئی مانع ابیانہ ہوجس کی وجہ سے دو دفعہ زکا ۃ لا زم آئے۔ درمختار میں ہے:

" والأصل ان ما عدا الحجرين والسوائم إنما يزكى بنية التجارة بشرط عدم المانع المؤدى إلى الثنى.قال الشامى: هذا وصف في معنى العلة أي لا زكاة فيما نواه للتجارة من نحو ارض عشرية او خراجية لئلا يؤدى الى تكرار الزكاة؛ لأن العشر والخراج زكاة أيضاً ."(۱)

لیکن اگرکسی زمین میں نہ خراج آئے نہ عشر واجب ہو وہ زمین مال تجارت ہوسکتی ہے؛ اس لیے ان پرزکا ق ہے کیوں کہ یہ بھی مال تجارت ہا ورجسیا کہ گذرا، وجوب زکا ق کے دن کی یا ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؛ مگر چوں کہ زمین جب تک فروخت نہ ہوجائے ، اس کی قیمت قطعی طور پر متعین نہیں ہوسکتی ؛ بل کہ کی بیشی کا احتمال رہتا ہے؛ اس لئے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ س حساب سے زکا ق نکالی جائے ، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی موجودہ بازاری قیمت لگا کر اس کے مطابق زکا ق دی جائے ، اس کا جوال ہے مطابق فروختگی تک انتظار کر لینے کی بھی گنجائش ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس کی فروختگی تک انتظار کر لینے کی بھی گنجائش ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس کی فروختگی تک انتظار کر لینے کی بھی گنجائش ہے، ادائے زکا ق کے انتظار میں کوئی حرج نہیں ۔ (۲)

سمینی کے حصول (شیرز) برز کا ق

تجارتی کمپنیاں جواپیخ شیرز فروخت کرتی ہیں ان برز کا ۃ ہوگی ، یانہیں ؟جواب

⁽۱) الدر المختار مع الشامي:۱۹۴/۳

⁽٢) فقه الزكاة : ا/ ٣٣٨ ، به واله الأموال : ٣٣٦/١

یہ ہے کہ ہوگی؛ کیوں کہ بیشیرز دراصل شیر ہولڈر کی ملکیت میں داخل ہیں، جن کووہ برائے تجارت ممپنی میں لگایا ہوا ہے؛ لہذااس برضر ورزکوۃ لا زم ہے، وهوظا ہر جدا۔

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کمپنی کے شیر زمینی کی سا کھ اور نفع ونقصان کے پیش نظر باعتبار قیمت گھٹے اور بڑھتے ہیں ، مثلاً ایک شیر اور حصہ کمپنی کی شروعات کے موقع پر پاپنچ ہزار کا تھا؛ مگر کمپنی کی ترقی اور زیادتی منافع کی وجہ سے وہی حصہ دس ہزار کوفروخت ہوتا ہے ، تو اب زکوۃ اصل رقم کے اعتبار سے ہوگی ، یا بازار کے موجودہ نرخ کے مطابق ہوگی ؟ اس کا جواب ہے ہے کہ آج کل یہ صص مال تجارت کے قائم مقام ہیں اور ان کا مالک ان کی خرید وفروخت کرتا اور مال بڑھا تا ہے ؛ لہذا سامان تجارت کی طرح ان صص کی وہ قیمت معتبر ہوگی ، جو بازار میں رائج ہے۔

حضرت مولانا انثرف علی تھا نوی ترج گالائی نے حصص کی کی بیشی کے ساتھ بیجے کی جوتو جیہ وتاویل کی ہے کہ 'اگر کسی کا کمپنی میں سوکا حصہ ہے، اس کا مطلب ہیہ ہے کہ اس سو میں سے کچھ کا تو سامان ہے اور کچھ نقدی ہے اور بیچ میں کمی بیشی خلاف جنس کی طرف پھیر نے سے جائز ہے، تو یوں کہا جائے گا کہ سو میں سے مثلا تنہیں کا سامان ہے اور نقدی ستر ہے اور بیچ اس کی دوسو سے ہوتو ان میں سے ستر تو ستر کے بدلہ میں ہیں اور باقی ایک سوئیس سامان کے بدلہ میں ہیں۔ (۱)

اس تاویل کا نتیج بھی یہی ہے کہ زکاۃ موجودہ نرخ پردینی چاہیے۔ واللہ اعلم کیوں کہ جب اس تا ویل سے یہ کمی بیشی جا نز قرار پاتی ہے، تو جب بازار میں مہینی کے حصہ کی قیمت پانچ سے بڑھ کر دس ہوگئ تو جسیا کہ اوپر مذکور ہواز کا قبازار کے موجودہ نرخ کے مطابق نکالی جائے گی۔

⁽¹⁾ امداد الفتاوى :1/r

احكام زكاة – جديد حالات كى روشنى ميں

بانڈز برز کا ہ کا حکم

بانڈ جو کہ سندِ قرض ہے، اس پرز کا ۃ آئے گی ، یانہیں؟ جواب یہ ہے کہ چوں کہ یہ قرض ہے جو دین قوی کہ لاتا ہے، جس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں آئی ہے؛ اس لیے اس پر گذشتہ ایا م کی ز کا ۃ بھی واجب ہے، البتہ ادائیگی اس وقت لا زم ہوگی جب وصول ہوجائے اور ہانڈ کوکیش کرالیا جائے۔ واللہ اعلم





محورثاني نصاب زكاة

جا ندی اور سونے میں سے کون سانصاب اصل ہے؟

موجودہ دور میں جب کہ سونے اور جاندی کے نرخ میں بے حد تفاوت بایا جاتا ہے، اگر سونے کے نصاب کا نرخ دیکھا جائے تو وہ تیس پینیٹیس ہزار تک پہنچا ہے جب کہ جاندی کا نصاب صرف یا کچے جھ ہزار میں بیٹھ جاتا ہے ،توسوال بیہ ہے کہ حرمت اخذِ زكاة وا يجاب زكاة كانصاب جاندي كے حساب سے مقرر كيا جانا جا ہيے ماسونے کے حساب سے؟

اس مسکلہ پر ماضی قریب کےعلما اور معاصر علما نے متعدد پہلوؤں سے بحث کی ہے اوراکٹر علما کی رائے یہ ہے کہ جاندی کے نصاب کواصل قرار دے کراسی سے نصاب کانغین کیا جائے ۔ایک تو اس وجہ سے کہ جا ندی کے نصاب ہرا جماع ہے اور دوسرے اس لیے کہ حیاندی کا نصاب مشہور وسیحے حدیث سے ثابت ہے اور تیسرے اس وجہ سے کہ جاندی کا نصاب فقرا کے حق میں زیادہ مفید ہے۔ اس کے برخلاف بعض دیگرعلما جیسے' نشخ ابوز ہرہ، شنخ خلاف اور شنخ حسن' نے سونے کے نصاب کو اصل قرار دینے کی تجویز کی ہے ، علامہ یوسف القرضاوی رَعَنُ اللَّهِ يَ اللَّهِ اللَّهِ كُوراجِ قرار دیا ہے ؛اس لیے کہ اموال زکاۃ کواگر موازنہ کرکے دیکھا جائے کہ یانچ اونٹوں برز کا ۃ ہے، جالیس بکریوں برز کا ۃ ہے، یانچے

ا حکام ز کا ۃ – جدید حالات کی روشنی میں کے پیچی کے پیچی کے ا

وسق تھجور، یا کشمش پر زکاۃ ہے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ اس عہد میں زکاۃ کے تمام نصابوں سے قریب سونا ہے جاندی نہیں ؛ اس لیے مناسب یہی ہے کہ نصاب زکاۃ کے لئے سونے کواصل قرار دیا جائے۔(۱)

راقم الحروف نے اپنی اس تحریر میں پہلے اسی نقطۂ نظر کے مطابق جواب لکھا تھا اور یہ بھی لکھا تھا کہ اس میں اگر چہ پہلے قول کے برعکس فقراءاور مستحقین کے حق میں نستباً فائدہ کم ہے؛ مگرامت مسلمہ کے عام افراد جن کے ذمہ زکا ق ہے، ان کے حق میں سہولت ہے، اس کے علاوہ موجودہ دور میں جاندی کے نصاب کے اعتبار سے بہت ہی کم مقدار مال پرزکا ق عائد ہوگی ، جواسلامی عدل وانصاف کے نقاضے کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

لیکن اس سلسلہ میں مزید تتبع و تلاش اورغور وفکر نے احقر کواسی نتیجہ پر پہنچایا جو
اکثر علما نے اختیار کیا ہے ؛ لہذا اپنی سابقہ تحریر سے رجوع کرتے ہوئے کہتا ہوں کہ
سونے اور چاندی کے دونوں نصاب اصل ہیں اور ان میں سے کوئی کسی کا تا بعنہیں
ہووہ چاندی کے پاس سونا ہووہ سونے کے نصاب سے اور جس کے پاس چاندی
ہووہ چاندی کے لحاظ سے زکاۃ اداکر ہے گا اور جس کے پاس دونوں میں سے پچھ پچھ ہوتو
وہ ان میں سے جس کا بھی نصاب مکمل ہوجائے اس کا لحاظ کرتے ہوئے زکاۃ اداکر ہوان میں سے بچھ پچھ ہوتو
گا اور ظاہر ہے کہ موجودہ حالات میں سونے کے بجائے چاندی ہی کا نصاب پورا ہوگا،
ہاں اگر کسی کے پاس نہ سونا ہونہ چاندی ہو؛ بل کہ خالص رو پیداور کرنسی ہوتو وہ کس کا لحاظ
کرے گا ؟ اس میں بحث ہے اور جمہور کا یہی فیصلہ ہے کہ اس میں بھی چاندی کو اصل
مان کرز کاۃ دینا چاہئے ؛ اس لیے میں بھی اسی طرف رجوع کرتا ہوں۔

⁽۱) فقه الزكاة للقرضاوي: ۲۲۲/



محورثالث

مصارف زكاة

مدِ زكاة سے فیس کی وصولی

تملیک کی معقول صورت ہے اور بلاشہ جائزہے؛ البتہ پہلی صورت میں اختیاط یہ ہونا چاہیے کہ پہلے طالبِ علم ،اہلِ مدرسہ کواس بات کاوکیل بنادے، جب اہلِ مدرسہ طالبِ علم کے وکیل کی حیثیت سے مدِ زکاۃ سے مقررہ رقم فیس میں اداکردیں گے ، تو جائز ہے۔ ایک کی حیثیت سے مدِ زکاۃ سے مقررہ رقم فیس میں اداکردیں گے ، تو جائز ہے۔ اب رہایہ سوال کم ہتم مدرسہ طلبہ کاوکیل ہے ، یانہیں ؟ نیز زکاۃ د ہندگاں کاوکیل اب رہایہ سوال کہ ہندگاں کاوکیل ہے ، یانہیں ؟ نیز زکاۃ د ہندگاں کاوکیل

ب، ہانہیں؟ ہے، مانہیں؟

اس بارے میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی مُرحِکُ لُلاِیُ کا ایک فتو کی تذکرة الرشید میں واضح وصر تک ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت مُرحِکُ لُلاِیُ کے نزدیک مہتم طلبہ کا وکیل ہے اور بعض اعتبارات سے زکاۃ دہندگاں کا بھی وکیل ہوسکتا ہے۔وہ فتو کی بیر ہے:

''' '' '' '' '' مہتم مدرسہ کا قیم ونائب جملہ طلبہ جبیبا کہ امیر نائب جملہ عالم کا ہے، پس جو شکی کسی نے مہتم کو دی مہتم کا قبضہ خود طلبہ کا قبضہ ہے، اس کے قبضہ سے ملک معطی

احكام زكاة - جديد حالات كى روشنى ميں كي الحكام خركاة - جديد حالات كى روشنى ميں

سے نکلا اور ملک طلبہ کا ہوگیا اور مہتم بعض وجوہ میں وکیل معطی کا بھی ہوسکتا ہے۔ (۱)

یہی حضرت مولا ناخلیل احمد سہار نپوری ترحمی اللہ گا کی رائے ہے اور حضرت تفانوی ترحمی اللہ گا نیز حضرت مولا نا محمد میں اسی کی طرف رجوع فر مالیا تھا، نیز حضرت مولا نا مفتی محمد شفیع صاحب ترحمی اللہ دیو بندی نے بھی اسی کو اختیا رفر ما کر اس کے خلاف سے رجوع کرلیا تھا۔ (۲)

الغرض مہتم واہل مدرسہ وکیلِ فقراء ہیں،لہذا جب وہ وکیل ہوئے تو طلبہ کی طرف سے ان کی ضروریات میں مدِ زکاۃ سے خرچ کرناان کے لئے جائز ہے، پھر مجھی اگر صراحة تو کیل ہوجائے تو احتیاط کا تقاضا ہے۔ واللہ اعلم

مدارس کے سفرا کی حیثیت

عام طور پرمدارس میں وصولی چندہ کے لیے سفرار کھے جاتے ہیں اوران کوان کا حق الخدمة دیا جاتا ہے، ان کے متعلق سوال یہ ہے کہ کیا یہ لوگ ' العاملین علیما'' میں داخل ہوکر مستحق زکا قہ ہیں؟ اور کیاان کوزکا قہ کی رقم سے ان کا معاوضہ دینا جائز ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہاں یہ عاملین صدقہ کے حکم میں داخل ہیں اور چوں کہ عاملین صدقہ کی حیثیت و کیل فقر اہونے کی ہے؛ اس لیے ان کوزکو قہ کی مدمیں سے ان کا حق خدمت دینا جائز ہے۔ جیسے کوئی فقیر کسی کو اپنے مقدمہ کا وکیل بنادے اور اس کا حق الحدمة زکو قہ کا مال ، وصول کر کے اس سے ادا کر دے تو جائز ہے۔ حضرت مفتی شفیع صاحب رَحَی الله کی ہے۔ القرآن میں اگر چہ یہ کھا ہے کہ مدارس کے سفرا

⁽۱) تذكرة الرشيد: ۱۲۳/۱

⁽٢) ويكيمو امداد المفتين: ١٠٨٥/٢

احكام زكاة - جديد حالات كى روشنى ميں

گرامدادامفنین میں صراحة اس سے رجوع فرمالیا ہے، اور سفر اواہل مدرسہ کوصدقہ کے عاملین کا یہی مسلک ظاہر کیا ہے۔ (۱)
درکا ق کی وصولی بر کمیشن

آج کل بعض مدارس میں کمیشن پر چندہ وصول کیا جاتا ہے اوراس میں سے کہیں ہے۔ کہ کہ اور کہیں ہوں میں سے کہیں ہوں کہ میں اور کہیں ہوں کہ میں اور کر نے والے کو دیا جاتا ہے، سوال بیہ ہے کہ ذکا ہ اور چندہ وصول کرنے والوں کو کمیشن دینا کیسا ہے؟ اور اس طرح وصول کرانے کی کیا حیثیت ہے؟ جواب بیہ ہے کہ بیصورت نا جائز ہے؛ نہ اس صورت سے ذکا ہ ودیگر عطیہ جات وصول کرنا جائز ہے اور نہ وصول کرانا جائز ہے؛ اس لیے کہ سفارت کا بیہ معاملہ در اصل اجارہ ہے اور نہ وصول کرانا جائز ہے ؛ اس لیے کہ سفارت کا بیہ معاملہ در اصل اجارہ ہے اور فقی ہانے اجارہ کے جے ہونے کے لیے متعدد امور کی شرط لگائی ہے، ان میں سے ایک بیہ ہے کہ کام معلوم ہوا ور دوسرے بیہ ہے کہ اجرت معلوم ہوا ور ایک بیہ ہے کہ مدت معلوم ہو وغیرہ اور ان کے مفقو دہونے کی صورت میں اجارہ کو فاسد قرار دیا ہے۔

، علامه ابن تجیم رَحِمَهُ اللّٰهُ فرماتے ہیں:

"وقد ضبطه الشيخ أبو الحسن الكرخي رَحَمُ الله في مختصره فقال: إذا كان ما وقع عليه عقد الاجارة مجهولاً في نفسه أو في أجرة أو في مدة الاجارة أو في العمل المستأجر عليه فالاجارة فاسدة ."(٢)

⁽۱) دیکھو امدادالمفتین:۱۰۸۵/۲

⁽٢) البحر الرائق: ١٩٠/٥٣٠

ا حکام ز کا ۃ – جدید حالات کی روشنی میں

(شیخ ابوالحسن کرخی رَحِمَهُ لالله نے اپنی مخضر میں اس کا ضابطہ یہ بیان کیا ہے کہا گرعقدا جارہ جس بروا قع ہوا ہووہ خودیا اس کی اجرت یا اس کی مدت یاوه کام جس براجاره کیا گیاہے، مجہول ہوتو وہ اجارہ فاسد ہے) اوراس معاملہ میں نہتو کا م کی مقدار متعین ہےاور نہاجرت معلوم ہے؛ کیوں کہ اس میں پیے طے نہیں ہوتا کہ کتنے گھنٹے کام ہوگا اور نہ پیے طے ہوتا ہے کہ اجرت کیا ہوگی ؟ بل کہ جو بھی وصول ہو، اس برمقررہ فیصد کمیشن دیا جاتا ہے،جس میں ہوسکتا ہے کہ ایک ہی گھنٹے میں ایک سفیر کوایک لا کھ کا چندہ وصول ہوجائے اور پیجھی ہوسکتا ہے کہ بورا بورا دن کہ کئی گئی دنوں کی محنت کے با وجو دبھی کچھ وصول نہ ہو؛ لہذا جس کوایک ہی گفتے میں ایک لا کھ وصول ہو گئے ،اس کو بچاس فیصد کمیشن کے مطابق بچاس ہزار دیے جائیں گے اور جس کو پورامہنیہ محنت کے باوجود کچھوصول نہ ہوایا بہت کم وصول ہوااس کو كچهنددياجائے گايابہت كم دياجائے گا،الغرض نهكام مقرر ہےاورنداجرت مقرر ہے۔ بعض لوگ اس دلیل پریہاعتر اض کرتے ہیں کہ فقہانے صرف ایسی جہالت کو مفسد عقد کہا ہے جومفضی الی النزاع ہواوراس معاملہ میں فیصد طے ہو جانے کی وجہ ہے کوئی نزاع نہیں ہوتا؛ اس لیے بیرجائز ہے۔اس کا جواب بیرہے کہ بیراصول اپنی جگہ سے کہ جہالت مفضی الی النواع ہی مفسدِ عقد ہوتی ہے؛ مگراسی کے ساتھ بیجھی شرط ہے کہاس میں کوئی اور محظور شرعی لا زم نہآئے اوریہاں ایک محظور لا زم آ تاہے، وہ بیر کہاس صورت میں بسااو قات قمار کی شکل لازم آتی ہے؛ کیوں کہ بھی سفیر کو ایک گھنٹے میں ہزاروں کا نفع ہوجا تا ہےاور بھی محنت کے باوجود کچھنہیں ملتا۔ اس کےعلاوہ بیمعاملہاس حدیث قفیز طحان کےخلاف ہے جس میں اجیر کی اجرت اسی کے مل سے دینے کومنع کیا گیاہے،اس طرح بیمعاملہ کی طرح سے نا جائز ہے۔

ز کا ق کا حساب لکھنے والوں کی تنخواہ ز کا ق سے

ر ہایہ سوال کہ حساب آمد وخرچ کے اندارج پر جوعملہ مقرر ہے، اس کی تنخواہ مد زکا قے سے اداکرنا درست ہے یانہیں؟

اس کا جواب میہ ہے کہ زکا ق کے حسابات لکھنے پر مد زکا ق سے اس کی تنخواہ دینا جائز ہوگا؛ کیوں کہ بیان مستخق طلبہ ہی کا کام ہے،لہذاان کے مال (مدز کا ق)سے ان کے کام کی اجرت دینا درست ہونا جا ہیں۔ واللہ اعلم

مصرف زكاة "في سبيل الله"

آيت مصارف زكاة:

﴿ إِنَّهَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ النِّهِ ﴾ میں زکاۃ کا ایک مصرف' فی سبیل اللہ' نتایا گیا ہے،اس کی تفسیر میں ائمہ مجتهدین وفقها متقد مین سے دوقول ملتے ہیں۔ پہلاقول

پہلاقول یہ ہے کہ اس سے مراد جہاد ہے، یعنی غازی کو جہاد کرنے کے لیے زکا ق دی جاسکتی ہے، یہی اکثر علما وائمہ مذہب اور مختار قول ہے۔ کہ ما قال ابن حجر فی الفتح . (۱)

احناف میں سے امام ابو یوسف رَحِمَهُ لالله کا یہی قول ہے اور علما احناف نے اسی کواظہر اور بیجے قرار دیا ہے۔ (۲)

(۱) فتح الباري:۳۳۲/۳

(۲) ويكيمو الشامي:۳۸۹/۳

اور بہت سے اصحاب متون جیسے صاحب کنز الدقائق، صاحب المنار اور صاحب المنار اور صاحب مختصر (امام قدوری) رحم الله نے اسی کو اختیار کیا ہے، یہی قول امام شافعی شافعی رَحَمُ اللّه اور حضرات شوافع کا ہے۔ '' کتاب الام'' میں امام شافعی رَحَمُ اللّه اور حضرات شوافع کا ہے۔ '' کتاب الام'' میں امام شافعی رَحَمَ اللّه الله کی مد میں جہاد کرنے والوں کوزکوۃ دی جائے گا۔ (۱) جائے گی، ان کے علاوہ کسی اور کواس مدسے ہیں دیا جائے گا۔ (۱)

''الفقه على المذاهب الاربعة'' ميں شافعيه کا مسلک بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ'' فی سبیل اللہ'' وہ رضا کارانہ جہاد کرنے والا ہے جس کا دیوان میں کوئی مشاہرہ نہ ہو۔(۲)

امام ما لک رَحِمَهُ لاللهُ کا بھی یہی قول ہے، امام قرطبی مالکی رَحِمَهُ لاللهُ اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں :

" قوله تعالى: "وفي سبيل الله" وهم الغزاة وموضع الرباط يعطون ما ينفقون في غزوهم، كانوا أغنياء أو فقراء، وهذا قول أكثر العلماء وهو تحصيل مذهب مالك رَحَمُاللَّهُ. "(٣)

مشہور مالکی فقیہ ومفسر قاضی ابن العربی فرماتے ہیں کہ امام مالک ترحکہ ُ لاللہ نے فرمایا کہ میرے علم میں اس سلسلہ میں کوئی اختلا ف نہیں کہ یہاں (آبیت صدقات) میں اس (فی سبیل اللہ) سے مراد جہادہے۔ (۲۸)

نیز حنابلہ سے بھی یہی مروی ہے کہاس سے مراد جہاد ہے، ابن قدامہ نبلی رَحَمُ اللَّهُ نے

⁽۱) كتاب الأم للشافعي: ۱۸۵/۳

⁽٢) الفقه على المذاهب الاربعة: ١/ ٥٦٦

۳) تفسیر قرطبی : ۱۰/۱۲

⁽٣) أحكام القرآن: ٥٣٣/٢

فرمایا کشیح یہی ہے کہ اس سے مراد جہاد ہے، اس لیے کہ فی سبیل اللہ سے یہی مراد ہوتا ہے اور قرآن میں بھی چند مقامات کے سوااس سے جہاد ہی مراد ہے، اس بنا پر آیت صدقات میں 'فی سبیل اللہ'' سے جہاد ہی مراد ہوگا کہ یہی آیت کا ظاہر ہے۔ (۱) اس تفصیل سے واضح ہوا کہ مذا ہب اربعہ اس پر متفق ہیں کہ فی سبیل اللہ سے مراد غازی ہے؛ البتہ بعض تفاصیل میں ان کے مابین اختلاف با یا جاتا ہے۔ مثلاً احناف کے بزد کی غازی کو زکوۃ بشر طفقر دی جائے گی ، جب کہ جمہور کے بزد یک فقر کی شرط ہیں ہے، اسی طرح کے جھاور امور میں اختلاف بایا جاتا ہے۔

دوسراقول . په

فی سبیل اللہ کی تفسیر میں دوسرا قول ہے ہے کہ اس سے مراد جج ہے، امام احمد رحمی کالیڈی سے ایک روایت یہی ہے اور امام اسحاق بن را ہو یہ کا بھی یہی قول ہے۔ (۲)
احناف میں سے امام محمد بن الحسن الشیبانی ترحمی گرلاڈی سے بھی بیمروی ہے۔ (۳)
یہ قول امام محمد ترحمی گرلاڈی سے مروی ہے؛ مگر احناف نے پہلے قول ہی کوشیح واظہر قرار دیا ہے، جبیبا کہ اوپر ذکر کیا گیا اور امام احمد ترحمی گرلاڈی سے بھی اگر چوا یک روایت یہی ہے؛ مگر ان کے یہاں بھی صحیح قول اول ہی ہے، جبیبا کہ اوپر قال کیا گیا۔

حضرات صحابہ ﷺ میں سے بعض حضرات جیسے حضرت ابن عباس ﷺ وحضرت ابن عباس ﷺ وحضرت ابن عباس ﷺ وحضرت ابن عباس کی ابن عمر ﷺ سے جج کا'' فی سبیل اللہ'' ہونا منقول ہے، حضرت عبداللہ بن عباس کی ابو عبید روایت امام بخاری نے تعلیقاً روایت کی ہے اور ابن حجر نے بتایا ہے کہ اس کو ابو عبید

⁽۱) الكافي: ۱/۳۳۵/المبدع: ۱/۱۱۲

⁽٢) فتح الباري: ٣٣٢/٣

⁽۳) الشامي :7/9/m، بحر الرئق: 8/77/m، تفسير روح المعاني: 1/7/m

نے موصولاً" کتاب الاموال" میں روایت کیا ہے؛ مگرامام احمد ترحمَثُ لاللہ نے اس کوسند کے لحاظ سے مضطرب قرار دیا ہے۔ (۱)

اورابن عمر کی روایت بھی ابوعبید نے ''الاموال' میں ذکر کی ہے، ابن حجر فر ماتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے؛ مگر اس روایت میں صرف اتنا ہے کہ جج ''فی سبیل اللہ' ہے، ذکوۃ دینے کا کوئی ذکر نہیں ہے اور تا بعین میں سے حضرت حسن سے بھی بیہ بات مروی ہے، امام بخاری نے تعلیقاً اس کو روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح موصولاً روایت کیا ہے۔ (۲)

خلاصۂ کلام ہے کہ صحابہ میں سے ابن عباس کے سے اگر چہ بے قول مروی ہے؛ مگر بے روایت مضطرب ہے اور ابن عمر سے اگر چہ بسند صحیح بے آیا ہے کہ جج ''فی سبیل اللہ'' سے ہے؛ مگر اس میں زکوۃ دینے کا ذکر نہیں اور بیہ علوم ہے کہ جج اللہ کے لیے ہی ہوتا ہے، اس میں کوئی اشکال نہیں؛ مگر زکوۃ دینے نہ دینے کا مسئلہ دیگر ہے؛ البتہ حسن سے ضرور یہ منقول ہے اور بسند صحیح منقول ہے؛ مگر جیسا کہ او پر گذر اجمہور اس سے منفق نہیں ہیں؛ لہذا'' فی سبیل اللہ'' کی تفسیر میں جمہور کی رائے سے ہی اتفاق کرنا جا ہے؛ البتہ کوئی دوسر اقول اختیار کرتا ہے، تب بھی اس کے لیے گنجائش ہے کہ سلف میں سے بعض ائمہ اس کے ساتھ ہیں، اس ضروری وضاحت کے بعد اس سلسلہ کے سوالات پر نظر ڈالنا ہے۔

حصر حقيقي بإاضافي

پہلاسوال بیہ ہے کہ آیت صدقات نے آٹھ اصناف کو تقصیص ذکر کر کے ،ان کا

⁽۱) فتح الباري:۳۳۲/۳

⁽٢) فتح الباري :٣٣٢/٣

مصارف ِ زکاۃ ہوناواضح کیا ہے اور شروع کلام ہی میں ' انھا ''کلمہ ٔ حصر لا کر مصارف ِ زکاۃ کوان آٹھ اصناف میں محصور کر دیا ہے، یہ حصر حقیقی ہے، یا اضافی ہے؟ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی مُرَحَنُ اللِیْمُ نے اس کو حصر اضافی قرار دیا ہے، تواس کی کیا حیثیت ہے؟

ظاہر ہے کہاس حصر کوا گرغیر حقیقی اوراضا فی قرار دیا جائے تواس کا مطلب بیہ ہو گا کہ مذکورہ اصناف کے علاوہ دوسر ہےلوگ بھی اور دوسر ہےامور بھی مصرف ز کا ۃ ہو سکتے ہیں ؛ مگریہ بات جمہورعلما کے خلاف ہے ؛ بل کہ خوداحا دیث کے بھی خلاف ہے ، چناں چہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صَلیٰ لافِیہَ علیہُ وَیَکِ کم کے بیاس ایک شخص آیا اور کہا کہ آ ب صدقات میں سے مجھے دیجیے، آب نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے نبی یاغیر نبی پر صدقات کوموقو ف نہیں رکھا؛ بل کہ خود ہی اس میں فیصلہ اور حکم فر مایا اور اس کے آٹھ اصناف قرار دیے ہیں، پس اگر توان آٹھ میں سے ہے تو میں تجھے تیراحق دوں گا۔ (۱) اس روایت کے ایک راوی عبدالرحمٰن بن زیا دالا فریقی برعلانے کلام کیا ہے؟ مگر ا تنایا در ہے کہ بیمنفق علیہ ضعیف نہیں ہیں ،بعض ائمہُ تعدیل وجرح نے اگر جہان کی تضعیف کی ہے، تا ہم بعض ائمہ نے ان کی تو ثیق بھی کی ہے۔ جیسے امام بخاری نے ان کوقوی اور مقارب الحدیث کہاہے۔ ابن صالح نے ان کو ثقة قرار دیا ہے، یعقوب بن شیبہ نے بھی تقہ صدوق فر مایا ہے، ابن سفیان نے لا باس بہ کہا ہے، بحی القطان نے بھی ثقہ گردانا ہے۔(۲)

لہذابیروایت کم از کم حسن ہوگی کہ مختلف فیہ راوی کی روایت ہے، غرض اس سے معلوم ہوا کہ آٹھ اصناف اللہ تعالی نے بیان فر مائے ہیں ،سوائے ان کے کوئی اور زکا ۃ

⁽۱) ابو داود:۱۲۳۰

⁽٢) وكيمو تهذيب التهذيب لابن حجر:٥٠٥/٢

کامصرف نہیں ہوسکتا، گویا بیصدیث آیت کریمہ کی نثر ت ہے، جو حصر کو حصر حقیقی قرار دے رہی ہے؛ اسی لیے علمانے بھی اس کو حقیقی حصر ہی پرمجمول کیا ہے اور سب نے باتفاق ان آٹھ اصناف کے علاوہ کسی اور کوزکاۃ دینے کانا جائز ہونا بیان کیا ہے۔ اس سلسلہ میں چند مفسرین کے اقوال نقل کرتا ہوں، امام النفی رَحَمُ اللهُ فرماتے ہیں:

"قصر جنس الصدقات علی الأصناف المعدودة أی هی مختصة بھم لا تتجاوز الی غیر هم، کأنه قیل : إنما هی لهم لا لغیر هم. "(۱)

امام بیضاوی رَحِمَهُ لاللهُ اسی آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

" يقول تعالى ذكره: " لا تنال الصدقات إلا الفقراء والمساكين ومن سماهم الله تعالى جل ذكره. "(^{m)} امام البغوى رَحِمَ الله معالم النزيل مين لكهة بين:

" بين الله تعالى في هذه الآية أهل أسهم الصدقات وجعلها لثمانية أصناف". (

اورعلامه نغلبی رَحِمَهُ اللِّهُ لَکھتے ہیں:

"انما" في هذه الآية حاصرة تقتضى وقوف الصدقات

⁽۱) تفسير النسفي: ۲/ ۳۲ سورهٔ توبه، آيت: ۲۰

⁽۲) تفسير بيضاوي:۳/۳۵اسورهٔ توبه، آيت: ۲۰

⁽٣) تفسير الطبري: ١٠/١١ سورة توبه، آيت: ٢٠

رم) معالم التنزيل:ا/۱۱سورهٔ توبه، آيت: ۲۰/

ا حکام ز کا ۃ – جدید حالات کی روشنی میں

على الثمانية الأصناف. "(١) اورمشہور خنبلی فقیہ علامہ ابن قدامہ ترحِمَهُ لایلہ نے کہا:

" ولا يجوز صرف الزكاة الى غير مَنُ ذكر الله مِنُ بناء المساجد والقناطر والسقايات واصلاح الطرقات وسد البثوق وتكفين الموتى والتوسعة على الاضياف واشباه ذلك من القرب التي لم يذكرها الله تعالى....و"إنما" للحصر والإثبات تثبت المذكور وتنفى ما عداه . (٢) اورعلامه ابن الهمام رَحِمَهُ اللِّهُ نَعْ مَاما:

"والاصل فيمن يجوز الدفع اليه ومن لا قوله تعالى "انما الصدقات للفقراء الآية، فمن كان من هذه الاصناف كان مصرفا ومن لا فلا؛ لأن "انما" تفيد الحصر فيثبت النفى عن غيرهم. "(٣)

یہ چندحوالے ہیں جن میں مفسرین وفقہانے اس حصر کو حصر حقیقی مانتے ہوئے صرف انہی اقسام برز کا قا کوخرچ کرنے برزور دیا ہے؛ لہذااللہ کے رسول کی تشریح اوراسی کے مطابق حضرات فقہا کی تصریح کےخلا ف حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق کہ پیر حصراضا فی ہے غیر مقبول ہے۔

فی سبیل اللہ سے مرادغزوہ ہے

دوسرا سوال بیہ ہے کہ' فی سبیل اللہ'' کی تعبیر قرآن وسنت میں کیا جہاد ہی کے

⁽۱) تفسير الثعالبي: ۱۸۸/۳ سورهٔ توبه، آيت: ۲۰

 $[\]Upsilon+:$ المغنى: π/π ا سورة توبه، آيت: π

⁽۳) فتح القدير:۲۲/۲۲ سورة توبه، آيت: ۹۰

لية ئى ہے اوراس سے كيا كھاورامور خير مراز نہيں ليے جاسكتے؟

جواب بہ ہے کہ 'فی سبیل اللہ' کی تعبیر عام طور پرقر آنی وحدیثی استعالات میں جب مطلق آئے تو غزوہ وجہاد ہی مراد ہو تا ہے، جبیبا کہ علامہ یوسف القرضاوی رَحِمُ اللّٰهُ نے فقہ الزکاۃ میں سیر حاصل بحث کر کے اور قر آن وسنت کے ذخیرہ میں اس کے استعالات کا تتبع واستقر اکر کے ثابت کیا ہے، ہم اس تحقیق سے بورایوراا تفاق کرتے ہیں۔

تفسیر میں اقو ال سلف سے ہٹ کرکوئی قول اختیار کرنا جائز نہیں تیسرا سوال یہ ہے کہ جب'' فی سبیل اللہ'' کی تفسیر میں حضرات صحابہ ﷺ وائمہ سے صرف دوقول منقول ہیں: ایک یہ کہ مراد جہاد ہے، دوسرایہ کہ مراد جج ہے، تو کیا کسی کواس سے ہٹ کر تیسرا، یا چوتھا قول اختیار کرنے کی گنجائش ہے؟ یا نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی آیت کی تفسیر میں سلف سے صرف دوقول مروی ہوں تو اس کے بعد لغت، قیاس، عقل وغیرہ کسی ذریعہ سے بھی تیسرا، یا چوتھا قول ایجاد کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

علامهابن تیمیه فآوی میں فرماتے ہیں:

"ومما ينبغى أن يعلم أن القرآن والحديث إذا عرف تفسيره من جهة النبى لم يحتج ذالك إلى اقوال اهل اللغة."(١)

بيظا ہر ہے کہ 'فی سبیل اللہ'' کی تفسیر اللہ کے نبی ﷺ لیٹالیٹلائ سے وار دہوئی ہے،

(۱) فناوى شخ الاسلام:۲۷/۱۳

چنال چه حدیث میں آپ نے فرمایا:

" لا تحل الصدقة لغنى الالخمسة لغاز في سبيل الله" الخ. (١) اس حدیث میں '' فی سبیل اللہ'' کے عنوان سے آپ نے صرف غازی کو پیش کیا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ اس سے صرف غا زی مراد ہے، اس کی توضیح بیہ ہے کہ اس حدیث میں غنی لوگوں میں سے جن کوز کا ۃ دینا جائز قرار دیا ہے،ان میں ایک غازی ہے،اگر'' فی سبیل اللہ'' سے مراد غازی کے علاوہ کچھاور بھی ہوتاتو حدیث میں لانفی اور الاسے جوحصر پیدا کیا گیا ہے وہ غلط ہوتا؛ کیوں کہاس حدیث میں مذکوراور جار مصارف'' فی سبیل اللہ'' سے ہٹ کر ہیں اور'' فی سبیل اللہ'' کے عنوان سے صرف غازی کو پیش کیا ہے۔اب اگر قرآن میں'' فی سبیل اللہ'' سے غازی مرادنہ لیا گیا تو دو ہی صورتیں ہیں ، یا تو شرط فقر ملحوظ ہو، پھر توبیصر ف تفسیر میں اختلاف ہوا چکم ز کا ۃ میں نہیں،اوراگرشر طِفقرنہ ہوتو مطلب یہ ہوگا کہ 'فی سبیل اللہ'' میں غازی کے علاوہ بھی اغنیا بھی داخل ہیں ، جب کہ حدیث کا حصراس کو باطل کررہا ہے ، پس معلوم ہوا كهاس ميں صرف غازى داخل ہونا جاہيے۔ واللہ اعلم

پس جب حدیث وسنت نے مرادکوواضح کردیا تواب اہل لغت وغیرہ کی طرف جانے کی کوئی ضروت نہیں ہے۔علامہ ابن تیمیہ ترحک گلاٹی نے ان حضرات کا ردکیا ہے جوتفیر میں سلف سے صرف دوقول ہونے کے باوجود، تیسرا قول ایجادکرتے ہیں اوراس کو پوری امت کی تصلیل کرنے کے مترادف قراردیا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں:

" قال کثیر منہم إن الأمة إذا اختلفت فی تاویل الآیة علی قولین جاز لمن بعد ہم أحداث قول ثالث، فجوزوا

⁽۱) أبو داو د: ۱۲۳۵، ابن ماجه: ۱۸۴۱، موطامالك: ۹۱۹، أحمد: ۱۱۵۳۸

أن تكون الأمة مجتمعة على الضلال في تفسير القرآن والحديث، وأن يكون الله أنزل الآية وأراد بها معنى لم يفهمه الصحابة والتا بعون ولكن قالوا إن الله اراد معنى آخروهم لو تصوروا هذه المقالة لم يقولوا هذا. "(۱)

(ان لوگوں میں سے بہت سے یہ کہتے ہیں کہ اگر امت آیت کی تفسیر میں دواقوال پراختلاف کرے، تو بعد میں آنے والوں کے لیے تیسرا قول ایجاد کرنا جائز ہے، پس ان لوگوں نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ امت قرآن وحدیث کی تفسیر میں گمراہی پرجع ہوسکتی ہے اور یہ کہ اللہ تعالے ایک آیت نازل کرے اور اس سے ایسے عنی مراد لے جے صحابہ و تا بعین نے نہ سمجھا ہو ؛ لیکن ان لوگوں نے کہا کہ اللہ نے دوسرے معنی مراد لیے ہیں ،اگریہ اس قول کے ان مضمرات پرغور کرتے دوسرے معنی مراد لیے ہیں ،اگریہ اس قول کے ان مضمرات پرغور کرتے تو یہ بات نہ کہتے)

اور ظاہر ہے کہ بوری امت کی تصلیل ، یا تجہیل سوائے جہالت وضلالت کے کہ تھے نہیں ؛ اس لیے جب سلف کرام کسی بات پر قائم ہو جا نمیں تو اس کے خلاف کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

في سبيل الله كا دائره

چوتھا سوال ہے ہے کہ' فی سبیل اللہ' جس کی تشریح وتفسیر کسی قدر تفصیل کے ساتھ او برعرض کی گئی، اس کا دائرہ کتنا وسیع ہے؟ جواب ہے کہ چوں کہ سلف سے اس سلسلہ میں صرف دوقول منقول ہیں؛ لہذا ہمار ہے نز دیک اس سے غزوہ یا جج ہی

⁽۱) فتاوی ابن تیمیة :۵۹/۱۳

مراد ہے اور اس کے دائرہ میں بقول احناف مختاج غازی، یامختاج حاجی اور دیگرائمہ کے قول پرمطلق غازی یامطلق حاجی آتے ہیں اور احناف میں سے بعض فقہانے جو طالب علم کواس کا مصداق قرار دیا ہے، انہوں نے خود ہی فقر کی قید بھی لگادی ہے؛ اسی لیے فقہانے تضریح کی ہے کہ بیآ بیت کی مراد میں اختلاف ہے، تکم میں کوئی اختلاف حقیقی نہیں؛ کیوں کہ طالب علم اگر چہ' فی سبیل اللہ' میں داخل ہیں؛ مگران کوز کا ق فقیر مونے کی حیثیت سے دی جائے گی۔

علامه صلفى نے طالب علم كو في سبيل الله كامصداق بتانے كے بعد لكھا ہے: "و ثمرة الاختلاف في نحو الاوقاف "

اس برشامی نے فر مایا:

"يشير إلى أن هذا الاختلاف إنما هو في المراد بالآية لا في الحكم، ولذا قال في النهر: والخلف لفظي للاتفاق على أن الأصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقر" الخ. (1)

اور جن لوگوں نے بلا قید فقر طالب علموں کومصرف زکوۃ قرار دیا ہے،ان کا قول مرجوح اور غیر معتمد ہے، چنا نچے طحطا وی نے فر مایا:

"وهذالفرع مخالف لا طلا قهم الحرمة في الغني ولم يعتمده احد."

(یہ جزئینی کوز کا قادینے کے سلسلہ میں فقہا کے اطلاق حرمت کے خلاف ہے اور اس پر شامی نے تائید خلاف ہے اور اس پر شامی نے تائید کرتے ہوئے لکھا:

⁽۱) درمختار مع الشامي: ۲۸۹/۳

"قلت: وهو کذالک و الا و جه تقییده بالفقیر ."(۱)

خلاصه به که جن فقها نے طالب علم کوبشر طفقر مصرف زکاة قرار دیا ہے، ان کے

مسلک پرطالب علم کوزکاۃ بحثیت فقیر دی جاتی ہے اور جنہوں نے بلاقید فقر طالب علم

کودینا جائز قرارا دیا ہے، ان کا قول جمہور کے نز دیک غیر رائج؛ بل که غیر معتند وغیر
مقبول ہے۔ اسی طرح جن حضرات فقہا نے" فی سبیل اللہ" میں تمام امور خیر کو داخل

کیا ہے، جیسے علامہ کا سانی ترحکہ لاللہ ، انہوں نے بھی فقر کی شرط لگائی ہے؛ لہذا ان

امور خیر میں زکاۃ دینا بوجہ فقر ہوا۔ الغرض ہمارے نز دیک" فی سبیل اللہ" میں اصلاً

واصالۃ غازی یا جاجی داخل ہے، یہی اس کی صحیح تفسیر ہے۔

في سبيل الله مين فقر كي شرط

اس ضمن میں ایک سوال بہ ہے کہ 'فی سبیل اللہ'' کا مصداق حاجی ہو یا غازی ان کو بشرط فقر مستحق زکاۃ کہا جائے گایا بلا قید فقر ؟ جواب بہ ہے کہ اس میں ائمہ اجتہاد ہی سے اختلاف چلا آرہا ہے۔ حنفیہ کے نزد یک فقر شرط ہے۔ علامہ ابن تجیم مصری ترحم گالاللہ نے 'البحر الموائق'' میں 'فی سبیل اللہ''کی مراد بتانے کے بعد فرمایا:

"و لا يخفى أن قيد الفقر لابد منه على الوجوه كلها"
السريشامى في منحة الخالق "مين" نهر الفائق" كواله في المنافق كرواله منطقة كيام كها:

" ان الاصناف كلها سوى العامل يعطون بشرط الفقر". (٢) اورامام شافعي رَحِمَهُ اللهُ كَن موء يافقير،

⁽۱) الشامي: ۲۸۲/۳

⁽٢) البحر الرائق و منحة الخالق:٣٢٢/٢

جیسا کہ خودامام شافعی مُرحِمَهُ لاللہ گئے" کتاب الام"میں اس کی تصریح کی ہے۔ (۱) اسی طرح علمائے مالکیہ کے نز دیک بھی فقر شرط نہیں ؛ بل کہ غازی غنی ہویا فقیر دونوں صور توں میں اس کوز کا ۃ دی جاسکتی ہے۔

امام قرطبی رَحِمَهُ لاللهُ نے فرمایا:

" وهم الغزاة و موضع الرباط، يعطون ما ينفقون في غزو هم، كانوا اغنياء أو فقراء، وهذا قول أكثر العلماء وهو تحصيل مذهب مالك."(٢)

اسی طرح حنابلہ میں سے علامہ ابن قدامہ نے اپنی کتاب'' الکافی'' میں تصریح کی ہے کہ غازی کوغنی ہونے کے باوجود زکاۃ میں سے دیا جا سکتا ہے؛ کیوں کہ وہ مسلمانوں کی مصلحت سے لیتا ہے۔ (۳)

مصارف زكاة اورقياس

بعض حضرات نے ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق جہاد عسکری ہی کو قرار دینے کے باوجود بیہ کہا ہے کہ موجودہ زمانہ میں قلمی ، فکری ، ثقافتی جہاد بھی اسی طرح ضروری ہے ، جس طرح پہلے دور میں عسکری جہاد ضروری تقافتی جہاد برجھی زکاۃ لگائی جاسکتی ہے۔ دینا جائز ہے ، اسی علت کی بنا پر قلمی ، فکری ، ثقافتی جہاد پر بھی زکاۃ لگائی جاسکتی ہے۔ شیخ یوسف القرضاوی نے فقہ الزکاۃ میں اس پر برڈ اتفصیلی کلام کیا ہے اور اسی رائے کو پیش کیا ہے ۔ سوال بیہ ہے کہ بیرائے ونظر بیہ تیج ہے ، یانہیں ؟

⁽ו) וציק:ץ/+ד

⁽۲) قرطبی:۱۰/۱۲

⁽m) الكافى:۲۰۱/۲

جواب بیہ ہے کہ اگر بیانی وفکری اور ثقافتی جہاد کرنے والے لوگ محتاج وستحق زکاۃ ہیں، تب تو ان کوزکاۃ دینا جائز ہوگا جیسا کہ طالب علم وغیرہ کو بشرطِ فقر دینا جائز قرار دیا گیا ہے اور بیہ حضرات چوں کہ دینی کاموں اور دعوتی کا روائیوں میں لگے ہوتے ہیں؛ اس لیے ان فقراء کو دینا بنسبت عام فقرا کے افضل ہوگا، جیسا کہ طالب علم کے سلسلہ میں علمانے لکھا ہے۔

اسی تقریر سے بیشبہ بھی دور ہوجا تا ہے، کہ جب ان لوگوں کو بشر طفقر دیا جائے گا تو بیہ بر فقراء زکا قدری گئی ، پھران کو'' فی سبیل اللہ'' کی مدیس شامل کرنے کا کیا مطلب اور کیا ضرورت؟

جواب بیہ ہے کہ بیاوگ اگر چہ فقیر ہونے کی حیثیت سے مستحق زکاۃ ہوئے ہیں ،
تا ہم ان میں اور عام فقر امیں ایک وصف کے لحاظ سے بڑا عظیم فرق ہے کہ بیاللہ کے
دین کی خدمت میں لگے ہوئے ہیں ،اس لیے ان کوالگ سے بیان کیا گیا۔
بحرالرائق میں اسی کوفر مایا ہے:

"فا ن قلت: منقطع الغزاة و الحج إن لم يكن في وطنه مال فهو فقير وإلا فهوابن السبيل، فكيف تكون الأقسام سبعة؟ قلت: هو فقير إلا أنه زاد عليه بالانقطاع في عبادة الله تعالى فكان مغايراً للفقير المطلق الخالى عن هذا القيد". (1)

اوراگریہلوگ مختاج وفقیر نہیں ہیں ، تب احناف کے نز دیک تو کسی بھی طرح وہ مستحق زکوۃ نہ ہوئے ؛ کیوں کہان کے نز دیک عسکری جہاد کرنے والے کو بھی بشر ط

⁽۱) البحوالوائق:۲/۲۲

فقر دیاجا تا ہے جب یہ فقیز نہیں تو ان کو دینا ان کے نز دیک جائز نہیں ہوگا اور دیگرائمہ کے مسلک پرغنی مجاہد کو دینا اگر چہ جائز ہے؛ مگریہ بات خود ٹابت نہیں کہ لمی ، ثقافتی وفکری جہا دیمی عسکری جہا دکی طرح'' فی سبیل اللہ'' کا مصداق ہے اور اشتراک علت کی بنا پر قیاس کے ذریعہ دونوں کو ایک قرار دینا اور حکم کو ایک سے دوسرے کی طرف متعدی کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیوں کہ نبی کریم جائی لائد گلیور کے ارشاد کے بہموجب مصارف زکا ق کو اللہ تعالی نے کسی کے فیصلہ پرنہیں رکھا ہے؛ بل کہ خود ہی ان کو مقرر فرما دیا ہے۔ (کماروی فی الحدیث) لہذا ہے کی قیاس نہیں ہے۔

ایک شبه کا جواب

اس پراگریہ شبہ کیا جائے کہ فقہانے بعض مواقع پر مصارف زکاۃ میں قیاس کے ذریعہ کیم کومتعدی کیا ہے۔ اگر بیٹل قیاس نہ تھے تو انہوں نے یہ کیسا کیا؟ مثلاً فقہا احناف نے اس شخص کو جس کا مال جاتار ہا ہواورا سے اس پر قدرت نہ ہو، ابن السبیل (مسافر) کے ساتھ ملحق کیا ہے اور زکاۃ دینا اس کو جائز قرار دیا ہے، علامہ شامی رحم گالا گائے نے زیلعی سے قل کرتے ہوئے کھا ہے:

"والحق به كل من هوغائب عن ماله وإن كان فى بلده لأن الحاجة هي المعتبرة وقد وجدت لأنه فقير يداً وان كان غنياً ظاهرًا. "(١)

توجواب بیہ ہے کہ بیر قیاس نہیں ہے؛ کیوں کہ قیاس کہتے ہیں غیر منصوص کومنصوص پر اشتر اک علت کی بنا پر منطبق کرنا اور یہاں بیہیں ہے؛ بل کہ ایک منصوص حکم میں اس کے ایک فرد کو داخل کرنا ہے، چنال چہ "من ہو غائب عن ماله، کوفقیر ہونے کی

⁽۱) الشامي: ۲۹۰/۳

بناپرزکاۃ کامستحق قرادیا گیاہے،اس کوابن السبیل میں شارکر نامحض ایک نکتہ کی بناپر ہے،
ورنہ وہ فقیر کے حکم میں ہونے کی وجہ ہے ہی مستحق زکاۃ ہے، جیسے علمانے لکھاہے کہ کسی
نے دوسر ہے کو قرض دے دیا اور وہ ابھی وصول ہونے والا نہ ہواور اس دینے والے کو
خرچ کے لیے حاجت پڑھ جائے تو اس کو بھی زکاۃ دی جاسکتی ہے۔ واللہ اعلم
الغرض ہمار ہے نزدیک مختلف دینی سرگرمیوں اور دعوتی کاموں کے لیے زکاۃ کا
دینا جائز نہیں ، جیسا کہ جمہور علما کا مذہب ہے۔ اور 'فی سبیل اللہ' کا دائرہ جہا دعسکری
و جج تک ہی وسیع ہے اور دوسر ہے امور اس میں داخل نہیں اور اگر اس میں داخل ہیں
بھی تو وہ فقر کی شرط سے مشروط ہیں۔ واللہ اعلم



بينمالتهاليج التحفين

مصرف زكاة دوقي سبيل الله کے بارے میں ایک اہم استفتا کا جواب

نوك: مولانا محمد شهاب الدين ندوى مرحوم (باني فرقانيه اكيدمي بنگلور) كي جانب سے مصرف ِ ز کا ۃ کے سلسلہ میں ایک اہم اور طویل استفتاا حقر کے پاس برائے جواب آیا تھا،جس کا جواب احقر نے علمی انداز بردیا، چوں کے سوال اور جواب دونوں اہم ہیں ؛اس لئے یہاں اس کوبھی اس مقالہ کا جزبنایا جارہا ہے۔یا در ہے کہ مولا نا شہاب الدین ندوی مرحوم مصرف ِ زکاۃ ' فی سبیل اللہ' میں هب ضرورت توسیع کے قائل تھےاوراس سلسلے میں ان کے بعض مضامین بھی شائع ہو چکے ہیں ؛ مگریہ مسلک جمہور کے خلاف ہونے کی وجہ سے نا قابلِ النفات سمجھا گیا اور علمانے ان بررد بھی لکھا ہے، مولانا کی اس سلسلہ کی کاوشوں میں سے ایک پیراستفتا بھی ہے، جوانہوں نے علما کے پاس بھیجا تھا تا کہان کے نظریئے کی تائید حاصل کی جاسکے؛ مگر غالبا ہے مات حاصل نه ہوسکی **۔**

محمرشعيب الثد



سوال نامەفر قانىيرا كىيرى، بىڭلور

محترم المقام جناب مولا نامحمر شعيب الله خان صاحب السلام عليكم ورحمة الثدو بركاته

مصارف زکاۃ میں ایک اہم مصرف' فی سبیل للڈ' بھی ہے (توبہ ۲۰) مگراس کے مفہوم اور مصداق کے بارے میں فقہا کرام اور علما امت کے درمیان کا فی اختلا فات موجود ہیں ؛ مگر بیاختلا فات بنیا دی نہیں بل کہ فروع قسم کے ہیں ؛ کیوں کہ ان میں جائز و ناجائز کی بحث پیدانہیں ہوتی ؛ بل کہان کی حیثیت زیادہ سے زیادہ راجح اور مرجوح کی سی ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہ حنفی میں'' فی سبیل اللہ'' کی جو حیار تاویلیں کی گئی ہیں وہ حاروں ہی وفت اور حالات کی مناسبت سے قابل عمل تشکیم کی گئی ہیں ،جبیبا کہ درمختاراورر دالحتار کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

چناں چہ بیرجارتا ویلیں اس طرح ہیں:

(۱) فی سبیل اللہ سے مرادمختاج غازی ہے (۲) اس سے مرادمختاج حاجی ہے (۳) اس سے مراد طالب علم ہے (۲۷) اس میں تمام امور خیر داخل ہیں۔متقد مین نے اپنے دور میں ترجیح اولین دواصناف کودی ہے جب کہ متأخرین آخری دواصناف کی ترجیح کے قائل ہیں۔

بہ ہر حال ہر دور میں ایسے علما کافی تعداد میں یائے گئے ہیں، جو دوسر مے موقف کے قائل ہیں اور ان میں حنفی بھی ہیں اور شافعی بھی ، مالکی بھی ہیں اور اہل حدیث بھی ، قدیم بھی ہیں اور جدید بھی۔ اور اس سلسلے میں بعض علم مجتہدین مثلاً حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی مَرْحَیُ لُاللہ میں اسلام کی دہلوی مَرْحَیُ لُللہ میں اسلام کی آرا کافی وزنی اور قابل قدر ہیں ، چناں چہراقم سطور نے اپنے ایک مضمون میں اس فشم کے نیس سے زیا دہ علما اور فقہا اور مفسرین کی رایوں کا استقصا کیا ہے جو''فی سبیل اللہ''کی توسیع یا عمومیت کے قائل ہیں۔

گرآج کل کے بعض مقلد جامد سے اہل علم ان سب علما کی رایوں اور ان کے دلائل کونظر انداز کرتے ہوئے مخض پہلے قول پراڑ گئے ہیں اور کہتے ہیں ہے جمہور کا مذہب ہے جس سے ہٹنا جائز نہیں ہے۔ اور اب اس مناقشے نے ایک اچھے خاصے نزاع کی شکل اختیار کی ہے۔ اس سلسلے میں بعض ایسے سوالات ابھر کر سامنے آگئے ہیں، جن کا جواب ناگز بر معلوم ہوتا ہے، ور نہ انتشار قلری کے باعث امت کا شیراز ہمنتشر ہوسکتا ہے؛ لہذا علما کرام کی خدمت میں اس سلسلے کے بعض سوالات بغرض جواب پیش کئے جارہے ہیں، امید ہے کہ ہمارے علما کرام اپنی ذمہ داریوں کومحسوس کرتے ہوئے ان سولات کے مدل جوابات عنایت فرمائیں گے۔

سوالات:

(۱) في سبيل الله كرف غزوه، يا جهادك ساته مخصوص هوني كى كيادليل مع؟ (۲) حديث نبوى " لايحل الصدقة لغني الا لخمسة، لغازى في سبيل الله أو لعامل عليها أو لغارم....."

(مالدار شخص کے لیے زکاۃ لینا صرف پانچ صورتوں میں جائز ہوسکتا ہے۔(۱)جب کہوہ اللہ کی راہ میں لڑر ہا ہو۔(۲) جب کہز کاۃ وصول كرنے والا ہو_(٣)جب كه وه مقروض ہو_(١)

اس سے تو ایک مالدار شخص کے لیے زکاۃ کا مال لینے کامحض جواز ثابت ہور ہا ہے، نہ کہ اس کا واحد مصداق (دیکھیے کتاب الاموال از ابوعبید) لہذا اس سے بیہ مفہوم نکالنا کہ فی سبیل اللہ کے تحت سوائے غازی کے اور کسی کوز کاۃ لینا جائز نہیں ہے، سرمنطق کی روسے جے ہوگا؟

(۳)''فی سبیل اللہ'' کے صرف غزوہ ، یا جہاد کے ساتھ مخصوص نہ ہونے کی ایک واضح دلیل ہے بھی ہے کہ رسول اللہ صَلَیٰ لَافَعَ لَیْوَرِکُم نے جج کوبھی فی سبیل اللہ میں شامل قرار دیا ہے، چناں چہ مسند احمد ، مستدرک اور شیح ابن خزیمہ کے علاوہ ابوداؤد میں اس موضوع پر حضرت ام معقل صحابیہ ﷺ سے تین روایات مروی ہیں ، جن کے مطابق رسول اللہ صَلیٰ لَافِلَا اللّٰهِ عَلَیٰ وَان کے شوہر سے زکاۃ کا اونٹ جج کے لیے دلواتے ہوئے فرمایا: اعطها فلتحج علیہ فانه فی سبیل اللہ ۔ (ابوداؤد کتاب الجج) (تم وہ اونٹ ام معقل کو دیدوتا کہ وہ اس پر سوار ہوکر جج کریں کیوں کہ جج یقیناً فی سبیل اللہ میں شامل ہے) اور امام بخاری کی تصریح کے مطابق حضرت ابن عباس ، صفرت ابن عباس ، حضرت ابن عباس ، حضرت ابن عباس کے قائل صفرت ابن عباس اللہ میں شامل ہے) اور امام جن رومان بھری ترحی گریں گھی اسی کے قائل صفرت ابن عمر ، حضرت ابولاس ﷺ اور امام حسن بھری ترحی گلیڈی بھی اسی کے قائل صفرت ابن کا رہے الفیر)

اور ائمہ وقتہ میں امام محمر، امام احمد ابن حنبل اور امام اسطق بن راہویہ رحمہ وللہ کا مسلک بھی یہی ہے، علما مجتهدین میں علامہ ابن تیمیہ، شاہ ولی الله دہلوی اور علامہ شو کانی رحمہ ولا الله وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

بہ ہر حال کہا جاتا ہے کہ فی سبیل اللہ میں غزوہ کے علاوہ کسی دوسری چیز کوشامل

⁽۱) أبو داود: كتاب الزكاة: ١٩٣٥

کرنے سے مصارف ز کا ۃ آٹھ میں منحصر نہیں رہیں گے، بل کہ نو دس اور گیارہ بارہ ہوجا ئیں گے جومصارفِ ز کا ۃ والی آبت کی روسے ''انیما'' کےخلاف ہے؛ مگراو پر مذکورصراحتوں کے ملاحظہ کے بعد بیسوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا جج کو' فی سبیل اللہ'' میں شامل کر کے خودرسول اللہ صَلی لفیہ علیہ وَسِلم اورآب کے صحابہ نے مصرف زکاۃ کے آٹھ میں منحصر ہونے کے خلاف ایک نئی اور نویں مد کا دروازہ کھولا تھا؟ ظاہر ہے کہ بیہ نویں مرنہیں ہے، بل کہ' فی سبیل اللہ'' میں حسب ضرورت توسیع قراردینی بڑے گی،جبیبا کہ شاہ ولی اللہ رَحِمَهُ لالِاللہ کی رائے گرامی ہے،اسی طرح موصوف کی رائے کے مطابق اس میں حسب ضرورت بعض دیگر تدنی امور بھی شامل ہو سکتے ہیں۔(۱) (۴) درمختاراوراس کی شرح ردالحتار (فتاوی شامیه) میں مذکور فی سبیل الله کی جار تاویلوں میں سے ایک بیبھی ہے کہ فتاوی ظہیر بیداور فتاوی مرغینا نی کی رو سے اس سے مراد طالب علم ہے۔ (ردائمختار۲/ ۲۷مطبوعہ کوئٹہ) فتاوی ظہیریہ کے مؤلف قاضی ظہیرالدین بخاری (م ۱۱۹ ھ) ساتویں صدی کے عالم ہیں جن کے فتوی پر اعتما دکرتے ہوئے تقریبا آٹھ سوسال سے اب تک عمل کیا جار ہاہے اور عربی مدرسوں کے طلبہ کو بھی زکا ق کامستحق قرار دیا جارہا ہے، جب کہ اصولی طور پر بیط بقہ زکا ق کے آ ٹھ مصارف میں منصوص طور پر شامل نہیں ہے۔غرض جب طالب علم بھی'' فی سبیل اللهٰ' میں شامل ہیں ، تو پھراس موقعہ برحسب ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں: (الف) فی سبیل اللہ کا واحد مصداق غزوہ وجہاد کہاں رہا؟ (ب) کیا اس سے جمہور کے مسلک برحرف نہیں آئے گا؟ (ج) کیا اس سے مصارف زکاۃ کے آٹھ میں منحصر ہونے کی تر دیزہیں ہوگی؟ (د) جن علمانے اس قتم کا فتوی دیا اور جنہوں نے اس پر

⁽١) و يَكِينَ حجة الله البالغة :٣٥/٢

عمل کیا، کیاوہ سب دین وشریعت سے منحرف تھے؟ (ہ) اگر بات ایسی ہی ہے تو پھر ہمارے علما کرام نے آٹھ سوسال سے اب تک اس کے خلاف آواز بلند کیوں نہیں کی؛ بل کہ خاموشی کے ساتھ اس پڑمل کیوں کرتے رہے؟ (۵) مذکورہ بالافتوی کواگر ہم تھوڑی دیر کے لیے نظر انداز کر دیں، تو سوال یہ ہے کہ طلبۂ علم کے'' فی سبیل اللہ'' میں شامل ہونے کی دلیل کیا ہے (ب) پھر کیا صرف طلبۂ علم ہی اس مصرف میں شامل ہونے کی گنجائش شامل ہونے کی گنجائش موجود ہے؟ (ج) اگر نہیں ہے تو پھر ان دونوں طبقوں میں تفریق کی دلیل کیا ہے؟ موجود ہے؟ (ج) اگر نہیں ہے تو پھر ان دونوں طبقوں میں تفریق کی دلیل کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ جس دلیل سے بھی طلبۂ کسی مصرف میں شامل ہوں گے، بالکل اسی دلیل سے خودعلا بھی اس میں شامل ہوں گے۔

(۲) کہا جاتا ہے کہ وہ علا جوعلم دین کی تعلیم ویڈریس اوراس کی نشر واشاعت میں مشغول ہوں، انہیں فی سبیل اللہ میں شامل کرنے سے مصارف زکا ہ کے آٹھ میں مشغول ہون، انہیں فی سبیل اللہ میں شامل کرنے سے مصارف زکا ہ کے آٹھ میں منحصر ہونے پرحرف آئے گا جو''انہا' کی نضر آئے کے خلاف ہے تو ابسوال یہ ہے کہ علما کے زکا ہ لینے سے یہ بات ہوسکتی ہے، تو پھر طالب علموں کو بھی اس میں شامل کرنے سے کیوں نہیں ہوسکتی ؟ (ب) قرآن کے آٹھ مصارف میں اگر علما کا مام منصوص طور پر مذکور نہیں ہوسکتی ؟ (ب) قرآن کے آٹھ مصارف میں اگر علما کا مام منصوص طور پر مذکور نہیں ہے تو طلبہ کا نام ان میں کہاں پر موجود ہے؟

(2) اگر نیہ کہاجائے کہ طلبہ فقراومساکین کے مصرف میں شامل ہوسکتے ہیں تو پھرسوال ہے ہے کہاس میں خودعلما کیوں شامل نہیں ہوسکتے ؟ ظاہر ہے کہ فقرواحتیاج کاوصف جن جن جن لوگوں پر بھی صادق آئے وہ سب اس میں شریک ہوسکتے ہیں ،خواہ وہ طلبہ ہوں یا علما یا عام محتاج جن میں ہر شم کے معذور ومجبور اور بے سہارا و بے کس لوگ سب ہی شامل ہوسکتے ہیں (ب) لہذا اس موقع پر ایک اہم سوال یہ پیدا

ہوتا ہے کہ جب فقراومسا کین میں ہرقتم کے ختاج لوگ شامل ہو سکتے ہیں تو پھر طلبہ کو آٹھ سوسال پہلے''فی سبیل اللہ'' میں شامل کرنے کی ضرورت کیوں بیش آئی ؟ (ج) کیااس کا مطلب بیہ ہے کہ طلبہ فقراومسا کین میں شامل نہیں ہیں؟ (د) نیزیہ کہ بیہ جو کہاجاتا ہے کہ زکا ق کی رقم صرف طلبہ کے خور دونوشت ہی برصرف کی جائے ،اس کی دلیل کیا ہے؟ اور قر آن وحدیث، یا اصل فقہی مآخذ میں اس کا تذکرہ کہاں موجود ہے؟ (٨) امام كاسانى رَحِمَةُ لُولِنْهُ (م ١٨٥هـ) كايدفتوى كه في سبيل الله على متمام امورخیرشامل ہیں (بدائع الصنائع ۴/ ۴۵) کیا فی سبیل اللہ میں صرف غازی شامل ہونے کے دعوے کے خلاف نہیں ہے؟ ظاہر ہے کہان دونوں دعووں یا فتووں میں کھلا ہوا تناقض یا تضا دموجود ہے اور بیدونوں دعوے بیک وفت سیجے نہیں ہوسکتے ؛ لہذا ما ننا پڑے گا کہ غازی فی سبیل اللہ کا واحد مصداق نہیں (ب) امام کاسانی کے اس فتوی کوعلما احناف میں قبولیت عامہ حاصل ہے اور اس بنیا دیر موجودہ دور میں دینی خدمت گاروں کوبھی فی سبیل اللہ میں شامل قرار دیا جار ہا ہے بینی ان علما کو جوعلم دین کی تعلیم وند ریس اوراس کی نشر واشاعت میں مشغول ہوں؛ مگراس کے برعکس بعض مقلد قتم کے اہل علم اس قتم کی صدا بلند کرنے والوں کو گمراہ یا دین سے منحرف قراردے رہے ہیں؛ لہٰذااس موقعہ برسوال بیہ ہے کہوہ کون سے امور خیر ہوسکتے ہیں جن میں علم دین کی تعلیم ومذریس اوراس کی نشر واشاعت شامل نه ہو؟ کیا اس سے بڑھ کر دین کی کوئی اور خدمت ہوسکتی ہے؟

(۹) اگرامام کاسانی ترحمٔ گلالهٔ کا بیفتوی غلط اور باطل ہے تو پھر ہمارے علما کرام نے آٹھ سوسال سے اب تک اس کی تر دید کیوں نہیں کی؟ بل کہ اس کی حمایت کیوں کرتے رہے اور وہ بیندرھویں صدی ہی میں مردود کیوں ہوجائے؟ چناں چہ

اس فتوی کے قائل و مؤید بڑے بڑے علا احناف مثلا علامہ ابن نجیم صاحب المحرالرائق، علامہ حسکفی رحمہ الله کا ساحب در مخار، علامہ ابن عابدین رحمہ الله الله المحرالرائق، علامہ حسکفی رحمہ الله بن آلوی بغدادی رحم الله الله صاحب روح المعانی صاحب روا المعانی اور مفتی محمر شفیع رحمہ الله ماحب تفییر معارف القرآن کے علاوہ بہت سے علماء بھی بیں اور ان سب کے فقاوے اور رائیں راقم سطور نے اپنے مضامین میں جمع کر دیے بیں اور ان سب کے فقاوے اور رائیں راقم سطور نے اپنے مضامین میں جمع کر دیے بیں ؛ نیز علما احناف کے علاوہ بہت سے شافعی ، مالکی اور ابل حدیث علما کی رائیں بھی اس کے موافق بیں اور عصر جدید میں ان کی تعداداتی ہوگئ ہے کہ وہ شار سے بھی باہر سے مفالم رہے کہ استے سارے علما کسی غلط رائے پر منفق نہیں ہو سکتے اور پھر ایس صورت میں جب کہ اس کی تائید خود حدیث نبوی سے بھی ہور ہی ہو؛ لہذا ذیل میں طور نمونہ صرف دوحد بیش بیش کی جاتی ہیں ، چناں چہ ابن ماجہ کی ایک شیح حدیث ہے بطور نمونہ صرف دوحد بیش بیش کی جاتی ہیں ، چناں چہ ابن ماجہ کی ایک شیح حدیث ہے جوشیح ابن منداحم اور مستدرک حاکم میں بھی مروی ہے:

« من دخل في مسجدنا هذا ليتعلم خيراً أو يعلمه كان كالمجاهد في سبيل الله»

(رسول الله صَلَىٰ لاَفِهُ عَلَيْهِ وَسِنَمَ نِے فرمایا کہ جوکوئی ہماری اس مسجد میں خیر کی کوئی بات سیھنے یا سکھانے کی غرض سے آیا تو وہ اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کی طرح ہے)

چنانچہاس صدیث کے مطابق (لیتعلم خیراً أو یعلمه) کے الفاظ دلالت کررہے ہیں کہ طالب علم کے ساتھ خود معلم بھی فی سبیل اللہ میں ایک مجاہد کی طرح داخل وشامل ہیں ۔ بیرایک منصوص دلیل ہے جوعلم دین کی تعلیم ویڈریس اوراس کی نشروا شاعت کے سلسلہ میں پیش کی جاسکتی ہے۔ اب جہاں تک فی سبیل اللہ کی توسیع یا عمومیت کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں بھی ایک ایسی حدیث موجود ہے جس سے خود علمائے متقد مین نے اس موضوع پر استدلال کیا ہے۔ چناں چہ بخاری کتاب الدیات اور مسلم کتاب القسامة کے تخت مذکور ہے کہ رسول اکرم صَلی لاَلهَ اَلهِ اَلهُ اِللّهُ اللّهُ اللّ

حافظ ابن حجر رَحِمَهُ لُاللَّهُ نَے اس کی شرح کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ قاضی عیاض کے بیان کے مطابق بعض علما مصالح عامہ میں زکاۃ صرف کرنا جائز سجھتے ہیں اور ان کی دلیل بیاور دوسری ہے۔ (۲)

ظاہر ہے کہ کسی شخص کا خون بہا ادا کرنا زکاۃ کے آٹھ منصوص مصارف کے خلاف ہے اور بقول امام نووی رَحِمَنُ لللہ ایک شافعی عالم ابواسحاق مروزی رَحِمَنُ لللہ ایک شافعی عالم ابواسحاق مروزی رَحِمَنُ لللہ ایک شخصے اس قتم کے جواز کے قائل تھے۔ (۳)

(۱۰) بہ ہر حال امام کا سانی مُرحَمُ گُلالِاً گے فتوی کوعلما احناف میں قبول عامہ حاصل ہے اور فتاوی دار العلوم دیو بند میں بھی اسے متند قرار دیا گیا ہے جسے مولا نا مفتی ظفیر الدین صاحب مفتاحی نے مرتب کیا ہے۔ (۲۸)

اور بیفتوی مفتی صاحب نے درمختار سے قل کیا ہے جوفقہ حنفی کی سب سے زیادہ مقبول ومتداول کتاب سلیم کی جاتی ہے؛ لہذا اس فتوی کی موجودگی میں اب بعض علما کا

⁽۱) البخاري: ۱۸۹۸ ومسلم: ۱۲۲۹

⁽٢) فتح الباري: ٢٣٥/١٢

⁽٣) شِرْح نووي:١١/ ١٣٨

⁽۴) دیکھیے فناوی دارالعلوم دیو بند:۲۸۲/۱ طبع ثانی

یہ کہنا کہ وہ اہل علم جو کسی علمی و دینی خدمت میں مشغول ہوں ، وہ بجائے زکاۃ مفروضہ کے مخطن فل صدقات یا عطیہ جات پراکتفا کریں ، کہاں تک صحیح ہوسکتا ہے؟

ظاہر ہے کہ اس سے مذکورہ بالافتوی کی فئی ہوتی ہے، تو کیا بیہ بات جائز ہوگی کہ بغیر کسی معقول وجہ کے کوئی شخص کسی بھی مستند فتوی کو جب جا ہے قابل استدلال قرار دے اور جب جا ہے اسے ردی کی ٹوکری میں بھینک دے؟

نوط:

واضح رہے اس موقع پر (غنا) اور (تملیک) کی بحثیں چنداں اہمیت نہیں رکھتیں، جو محض خمنی نوعیت کی ہیں، اصل اور بنیا دی مسئلہ ہے ہے کہ وہ اہل علم جوعلم دین کی تعلیم وتدریس یا اس کی نشر واشاعت میں مشغول ہیں، وہ آیا زکوۃ کے مستحق ہوسکتے ہیں، یا نہیں؟ خواہ وہ فقرا ومساکین کے مصرف میں داخل سمجھے جا کیں یا فی سبیل اللہ کے مصرف میں؟ امید ہے کہ ہمارے علما کرام ان تمام سوالات کا معقول اور شفی بخش جواب دے کر ہماری ملت کوزہنی انتشار سے بچا کیں گے۔

محمر شهاب الدين ندوي

جوابات جیجنے کا پیتہ یہ ہے: فرقانیدا کیڈمیٹرسٹ ۱۲۵ داسر ہلی، بنگلور ۵۲۰۰۵۵ ک/رجب۱۳۱۲ھ۱۳/۱/۹۲ء



الجواب ومنهالحق والصواب

الحمد لله رب العالمين و الصلواة و السلام على سيد المرسلين: (۱) جن حضرات نے '' فی سبيل الله'' كوغزوه و جہاد كے ساتھ مخصوص قرار ديا ہے ان كى دليل ايك تو خود بيرالفاظ'' في سبيل الله'' ہيں كه عرف شرع ميں بيرلفظ جہاد كے ليے استعمال كيا جاتا ہے۔(۱)

اور اگر چہ بیدلفظ دوسری عبادات وطاعات کے لیے بھی استعال کیا گیا ہے؟ لیکن بیمجازا ہےاور بلاوجہ کسی کوحقیقت سے مصروف کرنا درست نہیں۔

دوسرے بیکہ حدیث میں ''لا تحل الصد قة لغنی الا لحمسة ''الخ میں غنی لوگوں میں سے جن کوزکوۃ دینا جائز قرار دیا گیا ہے، ان میں ایک' غاز فی سبیل اللہ'' ہے، اگر' فی سبیل اللہ' غازی کے ساتھ خاص نہ ہوتا، تو یہ حصر غلط ہوتا جو اس حدیث میں 'لا فی ''اور' إلا' سے پیدا کیا گیا ہے؛ کیوں کہ اس حدیث میں مذکور اور چار مصارف (فی سبیل اللہ) سے ہٹ کر ہیں اور فی سبیل اللہ کے عنوان سے صرف غازی کو پیش کیا گیا ہے، اب اگر قرآن میں مذکور' فی سبیل اللہ'' کوغازی سے خصوص غازی کو پیش کیا اور اس کو عام رکھا گیا تو دوہی صور تیں ہیں، یا تو نقر کی شرطاس میں ملحوظ ہوگی، یا نہ ہوگی؟ اگر فقر کی شرط محوظ ہوگی تو کسی قشم کا اختلاف ہی نہیں؛ بل کہ یہ اختلاف ہوگا کہ' فی سبیل اللہ'' غازی سے خصوص ہے یا نہیں؟

كما قال الشامى تحت قول الدرالمختار: (وثمرة الاختلاف في نحو الأوقاف) ما نصه: يشير الى ان هذا

⁽۱) كما قال الإمام أبو يوسف على ما في المسبوط للسرخسي m:

الاختلاف إنما هو في تفسير المراد بالآية لا في الحكم ، ولذا قال في النهر والخلف لفظي للاتفاق على أن الاصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقر الخ. (١)

اورا گرفقر کی نثرط نہ ہوگی تو مطلب میہ ہوگا کہ'' فی سبیل اللہ'' کے تحت بہت سے اور اغنیا بھی داخل ہیں، جب کہ حدیث غازی کے سواکسی اور کو'' فی سبیل اللہ'' کے تحت غنی ہونے کی صورت میں مصرف زکاۃ قرار نہیں دیتی، بل کہ حصر کے ذریعہ اس کی فئی کرتی ہے۔
کی فئی کرتی ہے۔

(۲) اس نمبر کا جواب ان حضرات کے نقطۂ نظر کے مطابق جو'' فی سبیل اللہ'' میں صرف غازی کو داخل کرتے ہیں ،سوال نمبر ایک کے تحت مذکور ہو چکا کہ اس حدیث سے بیہ فہوم کیسے نکالا گیا۔

(۳) بلاشبہ سوال میں مذکورروایات سے یہی واضح ہوتا ہے کہ' فی سبیل اللہ' میں منقطع الحاج بھی داخل ہے اور ان ہی کے پیش نظر بعض ائمہ اس کی طرف گئے ہیں، جیسے امام محمد ترحم گرلائی وغیرہ؛ مگراس کو حسب ضرورت توسیع کے بجائے'' فی سبیل اللہ'' کا ایک مصداق قرار دینا چاہیے، رہی حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی ترحم گرلائی کی رائے تو احفر کی جہاں تک نظر ہے متقد مین ومتا خرین میں سے شاید کوئی بھی اس کا قائل نواحقر کی جہاں تک نظر ہے متقد مین ومتا خرین میں سے شاید کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ (حسب ضرورت توسیع) کے عنوان سے ہر چیز کو اس میں کھیانے کی گنجائش ہے۔

ُ (۴) اس نمبر کے تحت فتاوی ظہیر بیاور مرغینا نی کے حوالہ سے طالب علم کوجو'' فی سبیل اللہ'' کا مصداق قرار دیا گیا ہے اوراس پر سوالات قائم کئے ہیں،حقیقت بیہ ہے

⁽۱) الشامي:۳/۳/۲

ا حکام ز کا ة – جدید حالات کی روشنی میں

کہ سائل نے زیادہ غور وفکر سے کا منہیں لیا ہے؛ کیوں کہ در مختار اور ردالمحتار، جن کے حوالہ سے سائل نے او پر کا قول نقل کیا ہے، ان دونوں میں اس طرف اشارہ موجود ہے کہ اس سے اگر طالب علم مراد ہے تو اس کوفقر کی وجہ سے دیا جا تا ہے نہ کہ طالب علم مورد نے کی بناء پر، چناں چہ در محتار میں اسی کے بعد بی عبارت ہے

"وثمرة الاختلاف في نحو الأوقاف"

اوراس کا مقصد شامی نے واضح کیا ہے:

"يشير إلى أن هذا الاختلاف انما هو في المراد بالآية لا في الحكم، ولذا قال في النهر والخلف لفظي للاتفاق على أن الأصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقر، فمنقطع الحاج أى وكذا من ذكر بعده (أى في الدر) يعطى اتفاقاً".(1)

اورصاحب بحرنے لکھاہے:

" و لا يخفى أن قيد الفقر لا بد منه في الوجوه كلها، فحينئذلا يظهر ثمرته في الزكاة."(٢)

اوراسی طرح فتح القدریمیں بھی ہے:

" ثم لا يشكل أن الخلاف فيه (أى في تفسير المراد بسبيل الله) لايوجب خلافا في الحكم للاتفاق على أنه انما يعطى الاصناف كلهم سوى العامل بشرط الفقر". (٣)

⁽۱) الشامي:۲/۳۳/۲

⁽٢) بحو الوائق:٢/٢/

⁽٣) فتح القدير:٢٩٣/٢

اور جن حضرات نے بلا قید فقر بھی طالب علم کومصرفِ زکاۃ قرار دیا ہے، ان کا قول مرجوح ہے اور اس پراعتاد نہیں کیا گیا ہے، چناں چہاس قول کے ذکر کرنے اور اس کی توضیح کے بعد طحطاوی رَحِمَ گالاُٹی نے لکھا ہے:

" وهذا الفرع مخالف لإطلاقهم الحرمة في الغناء، ولم يعتمده أحد."

نیزشامی نے بھی اسی کے بعدا بنی رائے ظاہر کی ہے:

" قلت وهو كذالك، وألا وجه تقييده بالفقير." (١)

اس وضاحت کے بعد سائل کے جواب کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی کہاسی قید کے ملحوظ نہ رہنے سے میااس سے صرف نظر کرنے سے سوالات پیدا ہوئے ہیں، تا ہم نمبر وار جواب بھی اشارةً لکھا جاتا ہے:

(الف) جب قید فقرعموم کے قائلین کے پاس ملحوظ ہے تو جسیا کہ پہلے سوال کے جواب میں لکھا گیا ، یہاختلاف صرف لفظی ہے، لہذا (فی سبیل اللہ) کو جہاد کے ساتھ مخصوص قر اردینے والوں میں اور عمومیت کے قائلین میں اختلاف ہی نہیں ہے جس کا تاثر سائل نے دینا چاہا ہے؛ لہذا یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پھر جولوگ اس میں عموم کے قائل ہی نہیں ہوں اور صرف غزوہ سے' فی سبیل اللہ' کی تفسیر کرتے ہیں وہ بلا شباس کی دیگر تفسیروں کو قبول ہی نہیں کرتے تو یہ سوال آخر کس سے ہے؟
وہ بلا شباس کی دیگر تفسیروں کو قبول ہی نہیں کرتے تو یہ سوال آخر کس سے ہے؟
(ب) حرف نہیں آئے گا اس لیے کہ اختلاف لفظی ہے۔ (کھا مر مراداً)
لفظ ہے، جس کے افراد وجزئیات غزوہ وجہاد ، طلب علم وغیرہ ہیں ، اس تفسیر کی روسے

⁽۱) الشامى:۲/۳۳م

بلاشبه مصارف زکاة ۸/ ہوتے ہوئے بھی بیسب افراداس میں داخل ہوسکتے ہیں ؛ گر جیسا کہ گذرااس سے بینتیج تو نہیں نکالا جاسکتا کہ فقیر و مالدارسب کوزکا قدی جاسکتی۔

(د) جب اختلاف کا لفظی ہونا معلوم ہو گیا تو پھر بیسوال ہی کیوں پیدا ہوگا؟ ہاں البتہ بیسوال وہاں اٹھتا ہے جہاں فقر کی شرط کے بغیر بھی ان سب مدوں میں خرج کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ (کما قال بعض الفقهاء) تو اس کا جواب بیہ ہوگا کہ ان علما کا بیفتوی اگر چہ تھے نہیں ہے، لیکن ان علما نے جان ہو جھ کر ایسا نہیں کیا؛ لہذا معذور ہیں، مگر ان کے قول پر فتوی دینا افتاء بالمرجوح ہے جو کہ باطل ہے کیا؛ لہذا معذور ہیں، مگر ان کے قول پر فتوی دینا افتاء بالمرجوح ہے جو کہ باطل ہے المحدور لیہ الافتاء بالقول کے المحدور لیہ دینا فی رسم المفتی) و فی البحر الرائق : لایہ حوز له الافتاء بالقول المحدور لیہ دینا فی دینا ہوگا کہ المفتی کیا۔ المحدور لیہ دینا ہوگا کہ دینا ہوگی دینا ہوگی دینا ہوگا کہ دون کی دینا ہوگا کہ دینا ہوگی کی دینا ہوگی کا کہ دینا ہوگا کہ دینا کو جو کہ دینا ہوگا کہ دینا ہوگا کہ دینا ہوگی کی کہ دینا ہوگی کی دینا ہوگا کہ دونے کر ایسا کہ دینا ہوگا کہ دونے کی کینا کر دینا ہوگی کو کو کینا ہوگا کہ دینا ہوگا کہ دینا ہوگا کہ دونے کہ دینا ہوگی کی کر دینا ہوگا کہ دونے کی کرنا کے کہ دونے کی کرنا کی کرنا کے کہ دونے کر دونے کی کرنا کو کرنا ہوگا کہ دونے کر دونے کر دونے کر دونے کر دونے کی کرنا کو کرنا کو کرنا کو کرنا کو کرنا کو کرنا کو کر دونے کرنے کر دونے کر

اوراس قول برکسی کااعتمادنه کرناطحطاوی سے او برنقل ہو چکا ہے۔

(ه) اگرفقر کی نثرط کے ساتھ عمومیت مراد لی جائے تو اختلاف ہی نہ رہا، پھرکسی کورد کرنے اور اس کے خلاف آواز اٹھانے کی کیا ضرورت ؟ اور اگر بلا قید فقر عمومیت مراد لی جائے تو اس کے خلاف برابر آواز اٹھائی گئی ہے، چنال چہ طحطاوی نے اور شامی نے اس پر دد کیا ہے، اور اس قول پر اعتماد نہ کرنا خود اس کے خلاف عملی محاذ آرائی ہے۔ پھر بعد کے دوروں میں بھی علما اس کا مرجوح ونا قابل اعتبار ہونا بیان کرتے رہے ہیں۔

حضرت تھا نوی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے لکھاہے:

''اوربعض فقهانے جوطالب علم کے لیے مطلق اخذ زکاۃ جائز رکھا ہے، وہ غیر معتمد ہے، فی الطحطاوی: وهذا الفرع مخالف لاطلاقهم الحرمة فی الغنی ولم یعتمد ہ احد،

⁽۱) بحرالرائق:۲۲۸/۲

یس قول مرجوح پرافتاباطل ہے۔'(۱)

حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رَحِمَهُ لایلهٔ نے فتاوی دارالعلوم دیو بند میں کئی جگه تضریح کی ہے کہ:

طالب علم محتاج ہوتو زکاۃ لےسکتا ہے؛ورنہ ہیں،اور جوبعض فقہانے اس کے لیے بلافقر بھی اجازت دی ہے بیہ جمہور کےخلاف ہے۔(۲) اس سے معلوم ہوا کہ اس کےخلاف آواز اٹھائی گئی ہے اور بیکہنا کہ 'اس برعمل کیا جاتا رہا ہے' حقیقت واقعہ کےخلاف ہے، کمامر۔

(۵)اس نمبر کا جواب ہے ہے کہ جن فقہانے طالب علم کوبشر طفقر'' فی سبیل اللہ'' کا مصداق قرار دیا ہے، ان کے نز دیک بلا شبہ اسی فقر کی نثر ط سے علما وخدمت گذاران دین بھی داخل ہو سکتے ہیں۔

(۲) اس نمبر کا جواب او برکی تفصیل سے خود ہی نگل آیا؛ للہذااعادہ کی حاجت نہیں۔ (۷) بلا شبہ علما بل کہ عام لوگ بھی فقر واحتیاج کے وصف سے مستحق زکا ق ہو سکتے ہیں، اس سے کس کو کب انکار ہے؟

(ب) جن حضرات نے طالب علم کواس میں شامل فر مایا ، ان کے پیش نظر جیسا کہ پہلے بھی گذرا'' فی سبیل اللہ'' کے الفاظ کاعموم ہے ، یہیں کہسی نے خواہ مخواہ کوئی ضرورت محسوس کر کے اس میں ان کوشامل کر دیا ہواوراسی کو بنیا دینا کر کوئی آئندہ بھی حسب ضرورت توسیع کی بے معنی رٹ لگا کر جی جاہی ومن مانی تفسیریں کرنے لگے۔ حسب ضرورت توسیع کی بے معنی رٹ لگا کر جی جاہی ومن مانی تفسیریں کرنے لگے۔ (ج) بیہ مطلب نکالنا درست نہیں 'کیوں کہ طلبہ کو'' فی سبیل اللہ'' میں محض اس کے لفظی عموم پر نظر کر کے داخل کیا گیا ہے اور ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک مصرف دوسر سے

امداد الفتاوى:۲/۲

⁽۲) فتاوی دار العلوم:۲۸۳/۲، و ۲۵۲/۲

مصرف میں داخل رہے، جیسے خوداس آیت مصارف میں فقیر و سکین ایک دوسر ہے۔
میں داخل ہیں۔ایک تفییر برفقیر میں سکین اورایک تفییر پر سکین میں فقیر داخل ہے۔
رہی یہ بات کہ جب فقیر و سکین میں طلبہ داخل ہے، تو اس (فی سبیل اللہ) میں داخل کرنے کی کیا حاجت تھی ؟ یہ ایک نکتہ کی وجہ سے ہے، وہ یہ کہ طالب علم عام فقراسے ممتاز ہے کہ وہ اپنے آپ کو اللہ کے دین کو سکھنے میں لگا کر دوسری مشغولیتوں سے علاحدہ ہو چکا ہے، جبیا خو د' فی سبیل اللہ' سے غازی مراد لینے اوراس میں فقر کی قید لگانے والے حضرات نے غازی کے بارے میں بھی بہی سوال بیدا کر کے بہی جواب دیا ہے۔

بحرالرائق میں ہے:

"فان قلت منقطع الغزاة أوالحج إن لم يكن في وطنه مال فهو فقير وإلا فهو ابن السبيل، فكيف تكون الأقسام سبعة؟ قلت : وهو فقير إلا أنه زاد عليه بالانقطاع في عبادة الله تعالى ، فكان مغايراً للفقير المطلق الخالي عن هذا القيد، كذا في النهاية."(۱)

پس طلبہ فقیر وسکین میں داخل ہونے کے باوصف ' فی سبیل اللہ' میں بھی داخل ہو سکتے ہیں، ولا منافاۃ بینھ ما۔

(د) ہمیں ہمیں معلوم کہ س نے بیہ ہاہے؟ البتہ فقہانے بیضرور کہاہے کہ طلبہ کو زکاۃ کامالک بنادیا جائے ،خواہ وہ خوردونوش کی اشیا دے کر ہویا کتب وغیرہ دے کر، صرف خوردونوش برزکاۃ کوصرف کرنے کی بات ہمارے خیال میں بے بنیا دہے۔

⁽۱) البحرالرائق:۲۳۲/۲

(۸) بدائع میرے پاس نہیں کہ اس کی طرف مراجعت کی جاتی ، تا ہم اتناعرض ہے کہ بدائع سے دوسر نے فقہانے ان کی بیہ بات نقل کی ؛ مگر اس کواسی برمجمول کیا ہے کہ بدائع سے دوسر نے فقہانے ان کی بیہ بات نقل کی ؛ مگر اس کواسی برمجمول کیا ہے کہ ' فی سبیل اللہ'' کے تحت جن کو دیا جائے فقر کی شرط سے دیا جائے۔

چنانچ در مختار میں بیر کہ کرکہ و فسرہ فی البدائع بجمیع القرب، فوراہی بیکہا کہ" و ثمرة الاختلاف فی نحو الأوقاف" (۱)

اس سے واضح ہوا کہ صاحب در مختار نے بھی ان کے قول کو فقر کی شرط کے ساتھ مقید کر دیا ہے (کیوں کہ فی سبیل اللہ کی مراد میں اس اختلاف کے ثمرہ کو وہ او قاف کے مسائل میں مان رہے ہیں، نہ کہ زکا ق کے مسائل واحکام میں) معلوم ہوا کہ جمیع القر ب مراد ہونے کی صورت میں بھی زکا ق کے مسائل واحکام میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ قید فقر ملحوظ ہو) اور ممکن ہے کہ صاحب بدائع نے اس کی نضر ت کی ہو، اسی طرح شامی نے بدائع کی عبارت کو محتاج کے ساتھ مقید کیا ہے، کہتے ہیں:

"وقد قال في البدائع في سبيل الله جميع القرب في دخل فيه كل من سعى في طاعة الله وسبيل الخيرات إذاكان محتاجا،"

بیشامی نے شرنبلالی سے قل کیا ہے، تو مطلب بیہ ہوا کہ صکفی ، شامی اور شرنبلالی سب نے بدائع کی اس عبارت کوفقر سے مقید کیا ہے۔ اب مجھے بیہ ہیں معلوم کہ ان حضرات نے بید لگائی ہے، یا خود صاحب بدائع نے ۔ البتہ اتنا اور کہتا ہوں کہ جمیع القرب کے الفاظ سے سائل جوعموم خیال فر مارہے ہیں بیہ تیجے نہیں ہے؛ کیوں کہ القرب کے الفاظ سے سائل جوعموم خیال فر مارہے ہیں بیہ تیجے نہیں ہے؛ کیوں کہ

⁽۱) درمختار مع الشامی:۳۳/۲

صاحب بدائع نے ایک جگہ بیرتضری کی ہے کہ مساجد اور رباطات اور سقایات واصلاح قناطر وتکفینِ موتی اور دفن موتی میں زکاۃ لگانا جائز نہیں ہے۔ ان کی عبارت بیہ ہے:

"وبهذا (بشرط التمليك) يخرج صرف الزكاة إلى وجوه البر من بناء المساجد والرباطات والسقايات واصلاح القناطر وتكفين الموتى ودفنهم لأنه لم يوجد التمليك أصلا."(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ہرنیکی میں صرف کرنا جمیع القرب سے مراد نہیں ہے، تو جب ان کی بیرعبارت مصارف نہ ہونے سے خاص ومقید ہے، تو اس میں فقر کی جب ان کی بیرعبارت مدکورہ مصارف نہ ہونے سے خاص ومقید ہے، تو اس میں فقر کی جمی قید ہوسکتی ہے جبیبا کہ علمانے مقید کیا ہے۔

جب قيرفقر محوظ ہے، تو نہ تضاد ہے نہ اختلاف۔ (كما مر مرادا)

نوك:

جب احقر نے آج سے تقریباً پندرہ برس پہلے ۲۸/رجب/۱۳۱۱ھ کو یہ جواب کھا تھا تو اس وقت بدائع پیش نظر نہ تھی ، اب بدائع کو دکھ کر کہتا ہوں کہ صاحب بدائع نے اس سلسلہ میں زکا ہ کے بیان کے شروع ہی میں اس قدر واضح کلام کر دیا ہے کہ ان کے کلام کے شمولی درجہ کی سمجھ بو جھ رکھنے والے کو بھی کسی قسم کی دشواری پیش نہیں آسکتی ، چہ جائیکہ کسی عالم وفاضل کو، چناں چو وہ فرماتے ہیں:

م والآیة خرجت لبیان مواضع الصدقات و مصارفها ومستحقیها، وهم و إن اختلفت اسامیهم فسبب الاستحقاق

⁽۱) بحواله امداد المفتيين: ١٠٥٠ مفتى شفع عدالله

في الكل واحد، وهو الحاجة إلا العاملين عليها."()
اس وضاحت كے بعد سى كوكياحق ہے كہ صاحب بداليع كے كلام سے وہ بات
اخذ كر ہے جوان كامقصود نہيں اوراس سے بھی زيادہ واضح بيہ كہ خودصاحب بدائع نے
جہال بيكھا ہے كہ فی سبيل اللہ سے تمام قرب و طاعات مراد ہیں، وہیں بيہ وضاحت
فرماتے ہیں:

" وأما قوله: وفي سبيل الله عبارة عن جميع القرب، فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالى و سبيل الخيرات أذا كان محتاجا."(٢)

ابغور کیجیے کہ جب خودصاحب بدائع نے اپنے قول کی مرادواضح کردی ہے تو ان کے قول سے خودان کی مراد کے خلاف مراد لینا کہاں تک درست ہے؟

(ب) علمانے ان کے فتوی کو بشر ط فقر ہی مانا ہے؛ لہٰذا اس لحاظ سے کوئی بھی تعلیم ویڈرلیس، نشر و اشاعت دین کو اس کے عموم سے خارج نہیں کہتا ، اگر کوئی کہتا ہے تو غلط ہے۔

(۹) او پرعرض کر چکا ہوں کہ بقید فقر ہی اس کو مانا گیا ہے، پھر مخالفت کی کیا ضرورت ہے؟ اوراگر واقعۃ ان کا فتوی بلا اس قید کے ہے، تو اس کی تر دید علما نے کی ہے، جبیبا کہ او پر اس کو بھی واضح کر چکا ہوں اور جن علما کا نام گرامی آپ نے اس نمبر میں درج فر مایا ہے، ان سب نے اس فقر کی شرط کے ساتھ ہی اس قول کی تا سُیر کی ہے ۔ صاحب بحر و در مختار ور دامختار کے اقوال گذر چکے ہیں، مفتی محمد شفیع صاحب بحر و در مختار ور دامختار کے اقوال گذر چکے ہیں، مفتی محمد شفیع صاحب بحر و در مختار ور دامختار کے اقوال گذر چکے ہیں، مفتی محمد شفیع صاحب بحر و در مختار مصارف کے تحت لکھا ہے:

⁽۱) بدائع الصنائع: ۳۳/۲

⁽۲) بدائع:۲/۵۸

''جن حضرات فقہانے طالب علموں یا دوسرے نیک کام کرنے والوں کواس میں شامل کیا ہے تو اس شرط کے ساتھ کہوہ فقیر وحاجت مند ہوں۔(۱)

رہامسفتی کا حدیث سے بیاستدلال کہ طالب علم بھی'' فی سبیل اللہ'' میں داخل ہے، بیری جے ہے۔ اور اسی سے علما نے بھی اس کو' فی سبیل اللہ'' میں داخل کیا ہے، مگر قیر فقر ملحوظ رکھی گئی ہے اور مستفتی کا بیر کہنا کہ'' فی سبیل اللہ'' میں عام مصالح بھی داخل ہیں اور حدیث بخاری و مسلم سے اس پر استدلال بیری نہیں ، بیرا گر چہ بعض علما کا قول ہے جیسا کہ قاضی عیاض رَحَمُ اللّٰهُ نے نقل کیا ہے جس کو ابن حجر رَحَمُ اللّٰهُ نے نقل کیا ہے جس کو ابن حجر نرحَمُ اللّٰهُ نے نقل کیا ہے جس کو ابن حجر نرحَمُ اللّٰهُ نے نقل کیا ہے جس کو ابن حجر نرحَمُ اللّٰهُ نے نقل کیا ہے جس کو ابن حجر نرحَمُ اللّٰهُ نے نقل کیا ہے جس کو ابن حجر نرحَمُ اللّٰهُ نے نقل میں سے کسی کا بید مسلک نہیں ہے، جبیبا کہ فقی حمد شفیع صاحب رَحَمُ اللّٰهُ نے نقیر معارف القرآن میں اور امراد المفتین میں شخقیق کی ہے۔

پھر یہ استدلال بھی (من اہل الصدقة) کے الفاظ سے ہے جس کے بارے میں حدیثی وفقہی کئی بحثیں ہیں، مثلا یہ کہ ابن سعید اور ابولیالی کی روایت میں اس کی جگہ (من عندہ) کے الفاظ ہیں اور جماد بن زید کی روایت میں من قبلہ (بکسر القاف و فتح المؤحدة) یعنی 'اپی طرف سے' کے الفاظ آئے ہیں، تو مطلب یہ ہوا کہ یہ دیت کا ادا کرنا صدقہ کے اونٹوں سے نہیں بل کہ اللہ کے نبی صَلَیٰ لاَلهَ اَلٰہِ اَلٰہِ وَسِیْ اللّٰہِ ال

⁽¹⁾ معارف القرآن: γ/γ

⁽۲) فتح البارى:۲۳۵/۱۲

فقہی اعتبار سے بیاختال ہے کہ زکاۃ کے مال سے بطور قرض لے کر دیت ادا فرمائی ہوکہ مال فی سے اداکر دیں گے یا مقتول کے اولیا مستحق زکاۃ ہوں وغیرہ۔(۱) جب اتنے اختالات ہیں تو اس سے استدلال کیسے بچے ہوسکتا ہے؟ پھر جمہور علما کے خلاف ؟ لہٰذامستفتی کی بیہ بات سراسر غلط ہے اور ابواسحاق شافعی مَرْعَمُ اللّٰہُ کا قول جمہور کے خلاف ہے جسیا کہ خو دنووی مَرْعَمُ اللّٰہُ کے آگے کے بیان سے واضح ہوتا ہے؛ لہٰذاوہ قابل اتباع نہیں ہے، یا قابل تاویل ہے اور یہی اولی ہے۔

(۱۰) اس برگی مرتبہ او برعرض کیا گیا ہے کہ اس میں فقر کی نثر طہے اور خود مفتی عزیز الرحمٰن صاحب رَحَکُ اللّٰهُ کے حوالے بھی او بردیے گئے ہیں، جس میں تصریح کے ساتھ فقر کی نثر طوکو لازم قرار دیا گیا؛ لہذا اس نثر ط کے ساتھ کوئی اختلاف نہیں۔اوراسی لیے علما اس نثر طکولازم کہتے ہیں اور اس کے خلاف کو بے راہروی۔ نوٹ کا جواب

آخر میں مستفتی کا یہ کہنا کہ غنا اور تملیک کی بحث چنداں اہمیت کے قابل نہیں، یہ سراسر غلط ہے۔ یہی وہ مسکلہ اور بحث ہے جس سے ساری بحثیں پیدا ہوئی ہیں اوراگر یہ بحث اہم نہ ہوتی تو ائمہ اربعہ اوران کے تبعین کواس سلسلے میں وضاحت کرنے اور بحثیں کرنے کی ضرورت ہی کیاتھی ؟ جس کو انہوں نے اہم سمجھا اس کواب کوئی اپنے مفاد کے لیے غیرا ہم کہنے گئے تو اس کا کیا علاج ہے؟ پھر غنا کی بحث کی اہمیت تو خود جناب محمد رسول اللہ صَلَیٰ لَاٰ لِلَهُ عَلَیْ لِیُورِیْ اَلْ کے کہا ہمیت تو خود جناب محمد رسول اللہ صَلَیٰ لَاٰ لَاٰ اِسْ حدیث سے بھی ظاہر ہے:

«لا تحل الصدقة لغني»(٢)

نیز ابوداؤدمیں" لاحظ فیھا لغنی" آیا ہے، آخراللہ کے نبی صَلَی لِفِیهَ لِنِهِوَ لِنَهِ كُلِ مَلَى لَوْلَهُ اللهِ اللهُ اللهِ المَا اله

⁽۱) فتح البارى:۲۳۵/۱۲

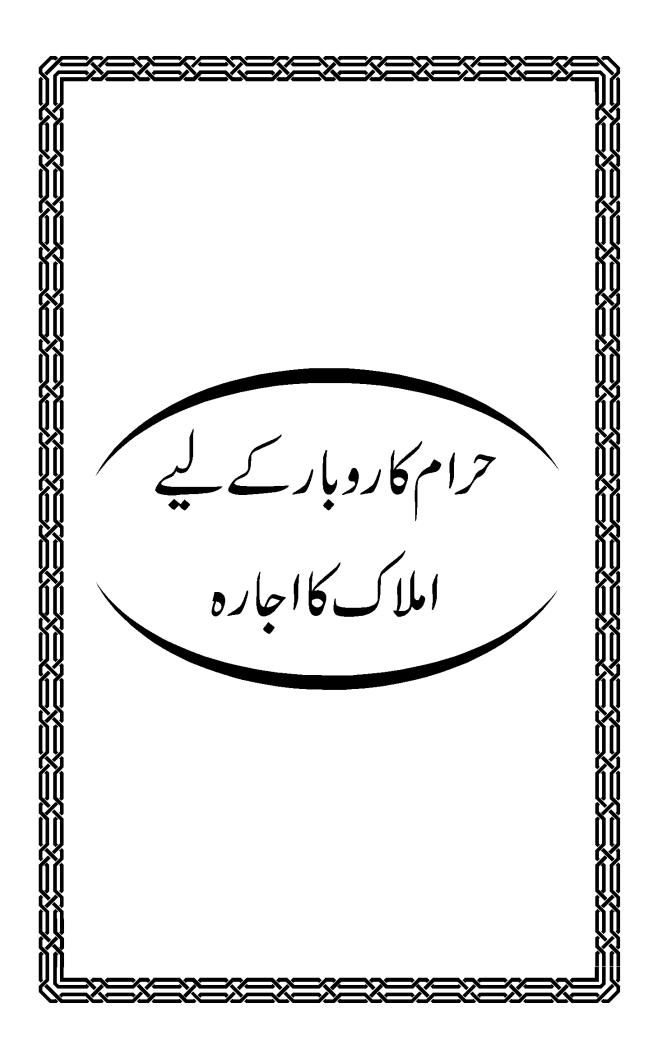
⁽٢) رواه جمع من المحدثين ،انظر تخريجه في الدراية على هامش الهداية: ١٨٦/١

احكام زكاة - جديد حالات كى روشنى ميں

یہ اہتمام کیوں سوجھا؟ جب کہ بیکوئی قابل اہتمام بات ہی نہ تھی، اسی طرح تملیک کی اہمیت بھی حضرات علما کی تحریرات سے واضح ہے۔ دیکھیے مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَهُ لَاللَّهُ کارسالہ" اماطة التشکیک " مندرجہ امداد المفتین فقط۔

محمد شعیب الله خان عفی عنه دارالافتاء، مدرسه مسیح العلوم بنگلور ۲۸/ر جب/۱۲ساه







بنَّهُ إِنَّهُ السَّحَمِينَ

حرام کاروبار کے لیے املاك كااحاره

سوال:

به خدمت حضرت مفتی محمد شعیب الله خان صاحب دامت بر کاتهم السلام عليم ورحمة الله وبركاته

درج ذیل مسئلے میں کے بارے میں شرع متین کا کیا تھم ہے کہ مساجد کے املاک کوبعض لوگ (جوذہے دار ہوتے ہیں) سودی کا روبار کے لیے کراہیہ بر دیے ہوئے ہیں اوراس سے جو کرایہ وصول ہوتا ہے، وہ مصارفِ مسجد میں خرج ہوتا ہے۔ مثلاً امام ومؤذن کی تنخواہ میں یاد گیرمصارف میں ،شہر بنگلور میں دیکھا جار ہاہے کہ مساجد کی املاک سودی کارو ہار کرنے والے بینکوں کو کرایہ بر دی جارہی ہیں ،جس میں شہر کی جھ یا سات مساجد شامل ہیں اور آئندہ بھی دوسری مساجد کا اس طرح کرنا قرین قیاس ہے۔اوراس معالمے کو دیکھ کرلوگ اپنی جائیدادبھی سودی کارو بار کے لیے کرایے ہر دے رہے ہیں ، ان کے پاس بیہ وجہ جواز ہے کہ مساجد کے ذمے دراروں نے ایسا کیا ہے اور مساجد کی املاک کوسودی کا روبار کے لیے دیا گیا ہے۔ حرام کاروبار کے لیے املاک کا اجارہ کے ایک کا اجارہ کے لیے امال کے ایک کا اجارہ کے ایک کا اجارہ کے لیے امال کے ایک کا اجارہ کے لیے امال کے ایک کا ایک کا ایک کا اجارہ کے لیے امال کے ایک کا ا

اس سلسلے میں ان سوالوں کا جواب مطلوب ہے:

(۱) مساجد کی میا اپنی جائیداد کوسودی کاروبار کرنے والوں کوکراہیہ پر دینا جائز ہے یانہیں؟

(۲) اس معاملے سے حاصل ہونے والا کرایہ حلال ہے یا حرام؟ (۳) اس کرایہ سے تنخواہ پانے والے امام کے بیجھے جب کہ اس کو اس کی اطلاع ہے، نماز پڑھنا اور اس کوامام بنانا جائز ہے یا نہیں؟ مدل و مفصل جواب عنایت فرمائیں۔

فقط

حبیبالله خان سکریٹری مسجر بیداہل سنت والجماعت محلّه بیدواڑی، بنگلور



الجواب ومنهالحق والصواب

سوال میں مذکورصورت چوں کہ زیا دہ عام ہوتی جار ہی ہےاور ساتھ ہی اس میں بعض لو گوں کو فقہا کی بعض عبار تو ں سے پچھ غلط نہی بھی پیدا ہوگئی ہے؛ اس لیے میں ضروری سمجھتا ہوں کہاس سوال کا جواب ذراوضاحت وتفصیل ہے کھوں ؛ تا کہا یک طرف شرعی وفقهی نقطهٔ نظر سے مسئلے کا جواب معلوم ہوجائے اور دوسری طرف جن لوگوں کواس سلسلے میں غلط نہی ہوئی ہے،ان کی غلط نہی کاازالہ بھی ہوجائے۔ واللّدالموفق والمعين _

حرام کاموں کی اعانت ناجائز ہے

یہ ظاہر ہے اور سب کومعلوم بھی ہے کہ اسلام میں سودی لین دین ،حرام اور سخت ممنوع ہے،اس میں کسی مسلمان کوشک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے اور اسلام کا بیراصول وقاعدہ ہے کہوہ جب کسی چیز کوحرام وممنوع ٹہرا تا ہے، تواسی کے ساتھ ان چیزوں کو بھی ناجائز قرار دیتا ہے، جن سے اس حرام کام کو افراد یا معاشرے میں درآنے کاموقع ملتا ہو؛ اس کے لیے راستے ہموار ہوتے ہوں اور اس کوئسی بھی طور میرتقویت پہنچتی ہو، اسی وجہ سے حرام اور باطل کا موں براعانت ومد دکوا سلام نا جائز قر اردیتا ہے۔

قرآن وحدیث سے دلائل

چناں چەقر آن وحدیث میں حرام وباطل کاموں براعانت ومد د کوصاف طور پر ناجائز قرار دیا گیاہے۔ پہلے چندنصوص ملاحظ فرمائے:

(۱) قرآنِ کریم میں فرمایا گیاہے:

﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقُوٰى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدُوانِ ﴾ وَالْعُدُوانِ ﴾

(تم نیکی اورتقوی پرایک دوسرے کی مددواعانت کرواور گناہ اورظلم پرایک دوسرے کی مددواعانت نہ کرو)

(۲) حدیث میں ہے:

«أن رسول الله صَلَىٰ لِاللهِ صَلَىٰ لِاللهِ صَلَىٰ لِاللهِ صَلَىٰ لِاللهِ صَلَىٰ لِاللهِ عَلَىٰ وَاللهِ وَالله وَاللهِ وَالللهِ وَاللهِ وَاللّهِ وَلّهِ وَاللّهِ وَاللّهِ

سودی کاروبار کے تعاون کی حرمت

اس کے علاوہ خاص طور برسودی کاروبار کے تعاون کی حرمت بھی احادیث میں وارد ہوئی ہے، چناں چہام مسلم نے اپنی سیج میں روایت کیا ہے:

⁽۱) ابن ماجه: ۱۲۳۳،أبو داود:۱۸۹

اس حدیث میں غور کرنے کی بات ہے ہے کہ اللہ کے رسول صافی لائی کی بین نے مرف سود کھانے والے پرلعنت نہیں فرمائی ہے؛ بل کہ آپ نے سود دینے والے اور سودی حسابات لکھنے والے اور اس معاملے پرگواہ بننے والے کوبھی ملعون قرار دے کر ہی ہی واضح کر دیا ہے کہ ہے بھی سود کھانے والے کے برابر گنہ گار ہیں ، ہے کیوں؟ اس لیے کہ اس میں سودی کاروبار کی امدادواعانت ہے ، جس سے بیمعاملہ ختم ہونے کے بہ جائے اور زیادہ وسعت اختیار کرے گا اور مضبوط ہوجائے گا ، جو اسلام کے مقاصد کے سراسر خلاف ہے ۔ الغرض اس سے معلوم ہوا کہ سودی کاروبار کی اعانت مقاصد کے سراسر خلاف ہے ۔ الغرض اس سے معلوم ہوا کہ سودی کاروبار کی اعانت وامدادنا جائز اور سود کھانے کے برابر گناہ کا کام ہے۔

علامہ نووی رَحِمَ الله شارحِ مسلم نے اس صدیث کی نثر ح میں لکھا ہے:
"فیہ تحریم الإعانة علی الباطل" اس حدیث سے معلوم ہوا کہ باطل کا موں پراعانت وامداد حرام ہے۔ (۲)

⁽I) مسلم: ۲/۲

⁽۲) شرح مسلم :۲۸/۲

مسئلے کی وضاحت مسئلے کی وضاحت

ان وضاحتوں اور تفصیلات کے بعد زہر بحث سوال پرغور بیجئے کہ سودی کاروبار کے لیے بینک کویا کسی اور کوم کان کرایہ پر دینا کیا سودی کاروبار کی ترقی میں اعانت نہیں ہے؟ کیا اس سے سودخواروں کی سودخواری میں اضافہ نہ ہوگا؟ کیا اس سے لوگوں کاخون چوسنے میں ان کوآسانی فراہم نہ ہوگی؟

جب ان سب سوالوں کا جواب '' ہاں ' میں ہے، تو پھر کیا بہترام کام کی اعانت وامداد نہ ہوئی ، جس سے اسلام نے تن کے ساتھ روکا ہے اوراس کو بھی سودخواری کے برابر کا گناہ قر اردیا ہے۔الغرض سودی کا روبار کے لیے بینک کویا کسی اور کومکان کرا یہ بردینا جائز نہیں ہے؛ بل کہ گناہ کا کام ہے۔

حضرات فقها کے اقوال

چناں چہ حضراتِ فقہائے کرام میں سے امام اعظم ابوحنیفہ رحمَهُ اللهٰ کے شاگردان رشیدامام ابوبوسف اورامام محمد رحمَهُ اللهٰ کی نیز امام مالک، امام احمد بن حنبل اورامام شافعی رجم کے لیے کرایہ پرمکان دینے کو ناجائز قرار دیا ہے، چناں چہ فقہ فقی کی مشہور کتاب درمختار میں یہ مسئلہ بیان کرتے ہوئے کہ یہودونصاری ومجوس کی عبادت گاہوں کے لیے یا شراب بیجنے کے لیے مکان کرایہ پر دینا جائز ہے یا نہیں؟ لکھا ہے:

وقالا لا ينبغى ذلك لأنه إعانة على المعصية وبه قالت الثلاثة . (١)

⁽۱) الدر المختارمع الشامي: ۲۹۲/۲

(صاحبین (امام ابویوسف وامام محمد رحمَهَا لالِاُمُّ) نے فرمایا کہ بیہ درست نہیں؛ کیوں کہ بیہ گناہ براعانت وامداد ہے اور یہی قول ہے، نتیوں ائمہ (شافعی، مالک واحمد رحمه (لله) کا۔)

امام شمس الائمہ سر حسی ترحم کا لاٹھ نومی (کافر) کونٹراب بیچنے کے لیے مکان کراہہ پر دینے کے بارے میں لکھتے ہیں:

"لم يجز لأنه معصية فلا ينعقد العقد عليه ولا أجر له عندهما ."(۱)

(امام محمدوامام ابو بوسف رحمَهَا لاللهُ كے نزديك به جائز نہيں ؛ كيوں كه به گناه كا كام ہے، لہذا به معامله منعقد نه ہوگا اور نه كرابه ملے گا۔)

اسی طرح دیگر کتبِ فقہ میں بھی اس کی تصریح موجود ہے۔ (۲)

امام ابواسحاق الشير ازى الشافعي نے "المهذب" ميں لكھا ہے:

" ولا يجوز على المنافع المحرمة لأنه يحرم فلا يجوز أخذ العوض عليه كالميتة والدم. "(")

اس سے واضح ہوا کہ قرآن وحدیث کے نصوص کے مطابق حضراتِ فقہائے کرام نے بھی حرام کاروبار کے لیے کرایہ پر مکان دینے کونا جائز قرار دیا ہے۔اور اس کواعانت علی المعصیة میں شارفر مایا ہے۔

 $m_2/1$ المبسوط للسرخسى: $m_1/1$

⁽۲) الفتاوى الهندية: $^{\prime}$ $^{\prime}$ $^{\prime}$ ، بدائع الصنائع: $^{\prime}$ $^{\prime}$ ، البحر الرائق: $^{\prime}$

⁽٣) المهذب:١/٣٩٣

امام اعظم ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰہ کے مسلک کی تحقیق

اوپری تفصیل و توضیح سے اصل مسکے کا شری و فقہی نقطۂ نظر سے جواب واضح طور پرمعلوم ہو چکا ہے؛ البتہ یہاں یہ بات بھی صاف کرنا ضروری ہے کہ اس مسکے میں امام اعظم رَحِمَیُ لالِا ہُ کی کیا رائے ہے؟ کیوں کہ بعض کتابوں میں امام صاحب کی طرف جواز کا قول منسوب کیا گیا ہے، جس سے بعض حضرات کو سخت وھو کہ ہوا ہے، حتی کہ بعض مفتیان کرام کو بھی اس جگہ مغالطہ لگا ہے؛ نیز بعض مفافین نے اس سے امام اعظم رَحِمَیُ لاللہ پر بطعن و شنیع کا جواز تلاش کرلیا ہے؛ للہٰ ذاضروری ہے کہ اس سلسلے میں حضرت سیدنا امام اعظم ابو حذیفہ رَحَمَیُ لاللہ گے کے مسلک کی تحقیق کی جائے۔

جواز کی روایت

یے کے بعض فقہی کتابوں میں امام اعظم ابوحنیفہ ترکِمَ اللّٰہ کی طرف یہ بات منسوب کی گئی ہے، کہ آپ نے حرام کاموں کے لیے مکان کرایہ پردینا جائز قرار دیا ہے۔ چناں چہ ' الدر المحتار' 'میں ہے:

"جاز إجارة بيت بسواد الكوفة أي قراها لا بغيرها على الأصح ليتخذها بيت نار أو كنيسة أو بيعة أو يباع فيه الخمر، قال الشامي رَحِمُ اللهِ في هذا عنده وعندهما مكروه. (١) الخمر، قال الشامي رَحِمُ اللهِ في هذا عنده وعندهما مكروه. (١) (كوفى كوريول ميل نه كه اس كے علاوه ميل، هركرايه برديا تا كه آتش كده يا مندريا چرچ يا شراب خانه بنائے جائز ہے اور شامی في فرمايا كه بيرامام اعظم كے نزد يك مسئله ہے اور ان دو حضرات امام

⁽۱) الدر المختارمع الشامي: ۳۹۲/۲

حرام کاروبار کے لیے املاک کاا جارہ 🔀 🔀 💢

ابوبوسف وامام محر کے نز دیک مکروہ ہے) اسى طرح "الهداية" ميس ب:

"من آجر بيتاً ليتخذ فيه بيت نار أو كنيسة أو بيعة أو يباع فيه الخمر بالسواد فلاباس به، وهذا عند ابي حنيفة رَحَمُ اللهُ . "(١)

(جو شخص اجرت برمكان دے؛ تاكه اس ميں آتش كده (مجوس كا عبادت خانه) یا کنیسه (بهود کاعبادت خانه) یا بیعه (عیسائی عبادت خانه) یا شراب خانه بنالیا جائے ، تو اس میں کوئی حرج نہیں ، بیرامام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰہ کے نزد یک ہے۔)

مگراس میں دو بحثیں ہیں ،ایک بہ کہاس جگہ جائز ہونے کے کیامعنی ہیں؟ دوسرے بیہ کہاس جواز کی کوئی شرط بھی ہے یا بلاکسی قید وشرط کے بیہ جائز ہے،ان دو بحثوں کو ہم کسی قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

''جواز''کے معنی کیا ہیں؟

یہلی بحث بیر کہ فقہائے کرام نے جو بیا کھا ہے کہ امام اعظم مُرحِمَثُ اللّٰہ کے نز دیک حرام ونا جائز: کا موں کے لیے مکان کرایہ بردینا جائز ہے،اس میں جائز ہونے کے معنی کیا ہیں؟ معلوم ہونا جاہیے کہ فقہا کے کلام میں لفظِ جواز دومعنوں میں استعال ہواہے: ایک حلال ومباح ہونے کے معنی میں، دوسرے کسی کام کے سیجے ومنعقد ہوجانے کے معنی میں،اس سے طع نظر کہاس کام سے گناہ ہوگا یا نہیں،فقہا کے کلام میں لفظ جوازیہلے معنی کی طرح دوسر ہے معنی میں بھی بہ کنڑ ت استعال ہوا ہے۔

⁽۱) الهداية: ۲۵۲/۳

حرام کاروبار کے لیے املاک کا اجارہ 🔀 🔀 🔀

مثلاً فقهاني لكهاس:

(۱) "فإن أبدل التكبير بالله أجل أو الرحمان جاز." (اگرتكبيرتحريمه كے وقت (الله اكبر) كے به جائے كوئى "الله اجل" یا" الله الرحمٰن "وغیرہ الفاظ استعال كر ہے، تو اس كی نماز جائز ہے۔) (۱) حال آں كه خود فقها نے لكھا ہے:

" وصح شروعه أيضا مع كراهة التحريم بتسبيح و تهليل."(٢)

(سبحان الله اور لا إله إلا الله كه كرنماز شروع كرنے سے نماز كاشروع كرنے كى كے ساتھ حجے ہوگا۔) معلوم ہواكہ فقہانے خوداس كومكروہ بھى قرار ديا ہے۔

(۲) اسی طرح خطیب جمعه کا خطبہ بغیر وضو کے دید ہے تو فقہا نے اس کو جائز کھی قرار دیا ہے اور مکروہ بھی بتایا ہے ، چناں چہ امام قدوری ترحَمُ اُلاِدُمُ اس کے بارے میں فرماتے ہیں: یکوہ و جاز (خطبہ جائز ہوجائے گااور مکروہ ہوگا) (۳) اور شامی ترحَمُ اُلاِدُمُ نے قتل کیا ہے:

"جاز ویاثم" (بیخطبه جائز ہوجائے گااور خطیب گنه گاربھی ہوگا) (م) اس جگه غور طلب بات به ہے که فقها نے ایک کام کو جائز بھی بتایا اور مکروہ ونا جائز بھی ، یہ کیوں اور کیسے؟ بات وہی ہے جواو پرعرض کر چکا ہوں کہ فقہا کے کلام

- (۱) شرح الوقاية مع حاشية جلبي : ٣٨
 - $\gamma \Lambda r / 1$: الدر المختار مع الشامى (۲)
 - (٣) مختصرالقدوري:٣٦
 - الشامى على الدر: γ الشامى الدر: γ

میں جواز کے ایک معنی بیہ ہیں کہ بیہ کام منعقد ہوگیا اور ذمہ سے ساقط ہوگیا ،اس سے قطع نظر کہ بیہ کام حلال ومباح تھایا نا جائز وحرام۔

مزیدتقویت کے لیے حوالہ بھی لیجے ،علامہ بدر الدین العینی رَحَمُ اللّٰہ نَّ نَے "البنایة شرح الهدایة" میں لکھاہے:

"ولفظة "يجوز" تارةً تطلق على معنى يحل وتارةً تستعمل بمعنى يصح وتارةً تصلح لهما."

(" یجوز" کا اطلاق تجھی حلال ہونے کے معنی میں اور بھی اس کا استعال کام کے بیچے ہوجانے کے معنے میں ہوتا ہے اور بھی ان دونوں معنے کے لیے درست ہوتا ہے۔)(ا) علامہ نووی المجموع میں فرماتے ہیں:

ولفظة "يجوز" تارةً يستعملونها بمعنى يحل وتارةً بمعنى يحل وتارةً بمعنى يصح وتارةً تصلح لأمرين. (٢) علامه عبد الحي لكصنوى رَحَمُ اللَّهُ فرمات بين:

"يجوز قد يقال بمعنى يصح وقد يقال بمعنى يحل، كذا فى "شرح المهذب" للنووى، ولذلك تراهم يطلقون على الصلوة المكروهة ونحوها "جاز ذلك أو صح ذلك" ويريدون به نفس الصحة المقابل للبطلان من غير القصد إلى الإباحة أو نفي الكراهة ، ولهذا فسر الشراح والمحشون كثيراً قولهم " جاز و صح"بقولهم:

⁽۱) البناية: ۲۰۵/۱

⁽٢) المجموع: ١١٩/١١

أي مع الكراهة، كما لا يخفى على وسيع النظر، وقال في "حلية المحلى شرح منية المصلى" :أنه أي الجواز قد يطلق ويراد به ما لا يمتنع به شرعاً، وهو يشمل المباح والمكروه. والمندوب والواجب. وفي العقد الفريد لبيان الراجح من جواز التقليد للشرنبلالي عند البحث عن بعض عبارات "منية المفتي":أو نقول يجوز بمعنى يحل، فإنه لا يلزم من النفاذ الحل فإن الحكم على الغائب نافذ عند شمس الأئمة و غيره كما ذكره العمادى، وشهادة الفاسق يصح الحكم بها وإن لم يحل. فاحفظ هذا فقد زل قدم كثير من الناس لعدم علمهم بهذا." (۱)

جب بیہ واضح ہو گیا کہ فقہا کے کلام میں جائز ہونے کے معنی صرف بیہیں ہوتے کہ کام حلال ومباح ہے؛ بل کہ معاملہ کے طے ومنعقد ہوجانے کے بھی آتے ہیں ، تو اب زیر بحث مسئلے میں امام اعظم مُرحَدُ اللّٰهِ کی طرف جو جواز کا قول منسوب کیا گیا ہے، اس میں غور کرنا ہے کہ یہاں کو نسے معنی مراد ہیں؟

زیر بحث مسئلے میں فقہا کا کلام اگر چہ دونوں معنی کو ممثل ہے ؛ مگر بعض عبارات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہاں جواز کے معنی حلال ہونے کے نہیں ؛ بل کہ صحیح ومنعقد ہو جانے کے بیں۔ چناں چہ امام سر حسی ترحکی لالڈی کی مبسوط (جس کے بارے میں علامہ طرطوسی ترحکی لالڈی نے فرمایا کہ اسی کے مطابق فتوی دیا جائے گا اور اس کے خلاف برعمل نہ ہوگا۔)(۲)

⁽۱) مقدمة عمدة الرعاية: ۱۵

⁽۲) رسم المفتي ، رسائل ابن عابدين : ۲۰/۱



اس میں ہے:

اذا استاجر الذمي من المسلم بيتاً ليبيع فيه الخمر لم يجز فلا ينعقد العقد عليه ولا اجر له عند هما وعند ابى حنيفة رَحَنُ اللَّهُ يجوز. "(۱)

(اگرمسلمان سے ذمی (کافر) نے شراب بیچنے کے لیے گھر کرایہ پر لیا، توامام ابو یوسف وامام محمد رحمَهَا لاللہ کے نز دیک جائز نہیں؛ کیوں کہ یہ گناہ ہے، پس اس پر معاملہ منعقد نہ ہوگا اور نہ کرایہ ملے گا اور امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ لاللہ کے نز دیک بہ جائز ہے۔)

اس میں امام سرھی ترحکہ گلائی نے امام ابو یوسف وامام محمد ترحم کھا لائی کا مسلک بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ بیہ معاملہ منعقد نہ ہوگا ،اس کے بالمقابل امام ابوحنیفہ ترحکہ گلائی کا مسلک بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ بیآ پ کے نز دیک جائز ہے ،اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں جواز کے معنی منعقد ہوجانے کے ہیں ،نہ کہ حلال ومباح ہونے کے ہیں ،نہ کہ حلال ومباح ہونے کے ۔

پھراس سے زیادہ واضح الفاظ میں امام اعظم مَرَعَی گلیدی کا مسلک' خلاصۃ الفتاوی' میں نقل کیا گیا ہے کہ ایسے غیر شرعی کا مول کے لیے مکان کرایہ پر دینا امام اعظم مَرَعَی گلیدی کے نزد کیک ' یصح ویا شم' کہ کھے ہوجا تا ہے اور دینے والا گذگار ہوتا ہے۔

نیز حضرت مفتی شفیع صاحب مَرَعَی گلیدی نیہاں جواز کا یہی مطلب بیان نیز حضرت مفتی شفیع صاحب مَرَعَی گلیدی نے بھی یہاں جواز کا یہی مطلب بیان کیا ہے، چناں چہ اپنے رسالہ ' تفصیل الکلام فی مسئلة الإعانة علی الحرام' میں فرماتے ہیں:

" ومن أطلق عليه الجواز فيحمل على جواز العقد

(1) Ilanmed: ۲۸/۱۲

بمعنى الصحة دون رفع الاثم كما هو معهود عند فقهائنا في مواضع لا تحصى."(١)

(جن حضرات نے اس مسلے میں لفظ جواز استعمال کیا ہے، اس کوعقد ومعاملہ کے سیجے ومنعقد ہونے کے معنی برمحمول کیا جائے گانہ کہ گناہ نہ ہونے کے معنی بر، جبیبا کہ بے شارجگہوں برفقہا کی عادت معلوم ہے۔) اسی طرح علامہ ظفر احمد عثمانی رَحِمَهُ للله نے اس جگہ جواز کو ' معاملہ کے سیجے ومنعقد ہونے'' کے معنی میں لینا درست قرار دیا ہے۔ (۲)

الغرض امام اعظم مَرْعَمُ گُلالِمٌ نے اس معاملہ کو جائز اس معنی میں فر مایا ہے کہ بیہ معاملہ طے ومنعقد ہوجا تا ہے ،اس سے قطع نظر کہاس سے گنا ہ ہوتا ہے یانہیں ، پھر ''خلاصة الفتاوي'' کے مطابق بیجھی واضح ہوگیا کہ ایسامعاملہ کرنے والا گنہگار بھی ہوتا ہے، لہذازیر بحث سوال کا جواب اس کے مطابق بیہ ہے کہ امام اعظم کے نز دیک سودی کاروبار یا نسی اور حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینے سے بیہ معاملہ طے ومنعقدتو ہوجا تا ہے مگر بید ہینے والا گنہ گاربھی ہوتا ہے۔

جواز کے حدود وثرا نظ

دوسری بحث بیہ ہے کہ امام اعظم مَرْعَمُ گُلاِیْنُ کے مزد کیک اگر مسلہ زیر بحث میں جواز کے معنی حلال ومباح ہونے کے لیے جائیں ،تو کیا یہ بلاکسی قیدونٹر طرکے جائز ہے ، میااس میں کوئی قیدوشر طبھی ہے؟ کیوں کہ بسااو قات ایک مسئلہ ایک جگہ پر بلاکسی قیدوشر ط کے مٰدکور ہوتا ہے،جب کہ دوسرے مواقع براس کی قیدیں وشرطیں بیان کی جاتی ہیں اور پیہ

⁽١) جوابرالفقه: ٢/٢٥٨٢

⁽٢) إعلاء السنن: ٣٦/١٣٪

مسلم ہے کہ جب ائمہ کرام کسی قول ومسئلے کی کوئی قیدوشرط دوسرے موقع پرذکر کریں، تو اس کو واجبی طور پر معتبر ماننا چاہیے، جبیبا کہ علامہ شامی رَحَمَدُ لللّٰہ نے اپنے رسالہ 'تنبیہ الغافل و الوسنا ن' میں تصریح کی ہے۔ (۱)

اب ہم جب اس مسکے پرغور کرتے ہوئے اس کی تفصیلات پرنظر ڈالتے ہیں ، تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ ترحم گرالیڈی کے نز دیک حرام کا موں کے لیے مکان کرایہ پر دینے یا کسی بھی طور پر باطل کی اعانت وامداد کرنے کا جواز بہت می شروط ہے ، ان شرطوں سے قطع نظر کر کے صرف یہ مسکلہ لے لینا کہ ''امام اعظم ترحم گرالیڈی کے نز دیک حرام کام کے لیے مکان کرایہ پر دینا جائز ہے' درست نہ ہوگا اور بہلا علمی کا ثبوت ہوگا۔

پھر جب ان شراکط پر ہمارے زیرِ بحث مسئے کو منطبق کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو پیتہ چلتا ہے کہ اس میں شرطیں نہیں بائی جاتیں ، جب وہ شرطیں ہمارے زیرِ بحث مسئے میں نہیں بائی جارہی ہیں ، تو پھر ان شراکط سے جو جواز مشر وط تھا ، وہ بھی اس میں نہ ہوگا اور بیصورت نا جائز ومکروہ قرار دی جائے گی ، چنال چہ ہم ان شرطوں کو پیش کر کے بتاتے ہیں کہ ان میں سے بعض شرطیں صورت ِمسئولہ میں بائی نہیں جاتی ہیں۔

''جواز'' کی پہلی شرط

پہلی شرط بہ ہے کہ سودی کاروبار باکسی اور حرام کام کے لیے مکان کرا بہ پر دینے والا، اس نیت سے نہ دے کہ غیر شرعی وحرام کاروباراس میں کیا جائے ،اگر اس نیت سے دے گا توامام صاحب مَرْحَمُ اللّٰہُ کے نز دیک بھی بہ جائز نہ ہوگا۔

⁽۱) رسائل ابن عابدین :۲۳۵/۱

چناں چیمس الائمہ امام سرهسی ترحمَنُ اللّٰهُ فرماتے ہیں:

"ولا باس بان يواجر المسلم داراً من الذمي ليسكنها، فإن شرب فيها الخمر أوعبد فيها الصليب أو أدخل فيها الخنازير لم يلحق المسلم إثم في شيء من ذلك، لأنه لم يواجرها لذلك، و المعصية في فعل المستاجر وفعله دون قصد رب الدار، فلا إثم على رب الدار في ذلك. "(ا)

(اس میں کوئی گناہ نہیں کہ مسلمان ذمی (کافر) کور ہے کے لیے مکان کرایہ پر دے ، پھر اگر وہ (ذمی کافر) اس میں شراب ہے یا صلیب پوجے یا خنز بر کو داخل کرے ، تو اس مسلمان (کرایہ پر دینے والے) کوکوئی گناہ نہ ہوگا ؛ کیوں کہ وہ ان کاموں کے لیے کرایہ پر مکان نہیں دیا تھا اور گناہ کرایہ پر لینے والے کے ممل میں ہے اور اس کے عمل میں ہے اور اس کے عمل کا گھر والے کے ارادے میں کوئی دخل نہیں ،لہٰذااس پر گناہ نہیں)

اس میں وضاحت ہے کہ کرایہ پر دینے والا ،ان گنا ہوں کے کرنے کے لیے مکان نہیں دیا تو اس کوکرایہ پر دینے کی وجہ سے کوئی گناہ نہ ہوگا ،اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر گناہ کرنے کے لیے دیے گا تو یہ جائز نہ ہوگا اور دینے والا گنہ گار ہوگا۔ علامہ ابن نجیم مصری مَرَحَیُ لُالِا ہُ کے لیے ایکھا ہے:

علامه ابن بم مصری ترخمهٔ گلیدهٔ بے لکھاہے:

"إن بيع العصير ممن يتخذه خمراً ان قصد به التجارة فلا يحرم ، وإن قصد به لأجل التخمير حرم . " (٢)

⁽۱) المبسوط للسرخسي: ۳۹/۱۲

⁽٢) الاشباه مع الحموي: ٥٣/١

(رس (انگور وغیرہ کا) اس شخص کے ہاتھ بیچنا، جواس سے شراب بناتا ہے، اگر تجارت کی نیت سے ہوتو حرام نہیں ہے اور اس اراد بے سے ہوکہ اس سے شراب بنائے تو حرام ہے۔)

اس سے صاف معلوم ہوا کہ حرام کام کی مدد واعانت کی نیت سے کسی کوانگور وغیرہ کا رس بیجنا بھی جائز نہیں، اس میں اگر چہ بیچنا مذکور ہے ؛ مگر چوں کہ بی بھی اعانت علی الحرام ہی کا مسکلہ ہے،اس لیے ہمار بے نز دیک زیر بحث کرایہ کے مسکلے کی بیظیر ہے، بہ ہر حال اس سے معلوم ہوا کہ حرام کام کی اعانت کی نیت سے مکان کرایہ پر دینا جائز نہیں ؛ بل کہ حرام ہے۔

تنكبيه

ان عبارتوں میں چوں کہ ختلاف ذکر نہیں کیا گیا ہے؛ اس لیے بیام اعظم رَحِمَ اللهٰ کار کے نزویک ہوتا ہے ۔ اس لیے بیمسکہ اتفاقی ہے، جیسا کہ (نتائج الافکار تکملة فتح القدیر مع العنا یة: ۱۰/۲۰) سے معلوم ہوتا ہے۔ پھر حموی رَحِمَ اللهٰ اللهٰ کے مذویک نے حاشیہ اشاہ میں بیت سرتے بھی کردی ہے کہ بیامام اعظم رَحِمَ اللهٰ کے نزویک ہے۔ (۱)

''جواز'' کی دوسری شرط

جوازی دوسری شرط بیہ کہ کرایہ پردینے والے کو بیمعلوم نہ ہو کہ مکان کرایہ پر لینے والا اس میں حرام کاروبار کرے گا؛ لہذا اگر بیمعلوم ہوتو کرایہ پرمکان دینا جائز نہ ہوگا۔ "المدر المختار" (باب البغاة) میں ہے:

"ويكره تحريما بيع السلاح من أهل الفتنة أن علم لانه

(1) الحموي مع الأشباه: ١/٥٣

حرام کاروبار کے لیے املاک کاا جارہ 🔀 🔀 🔀

إعانة على المعصية، وبيع ما يتخذ منه كالحديد ونحوه يكره لأهل الحرب لا أهل البغي لعدم تفرغهم لعمله سلاحاً" (۱)

(فتنه ورول کوہتھیار بیچنا مکروہ تحریمی ہے،اگراس کاعلم ہو؛ کیول کہ بیرگناہ برمدد ہے، اورلو ہاوغیرہ جن سے تصیار بنائے جاتے ہیں،ان کا بیجنادارالحرب کے کافروں کو مکروہ ہے، نہ کہ باغیوں کو؛ کیوں کہ باغیوں کواس سے ہتھیار بنانے کی فرصت وگنجائش نہیں ملتی۔)

اس سے معلوم ہوا کہ فتنہ وروں کو ہتھیا ربیجنا مکروہ تحریمی ہے اورلو ہاوغیرہ ، جن سے ہتھیا ربنائے جاتے ہیں ، وہ بھی ان لوگوں کو بیجنا نا جائز ومکروہ ہے ، جواس سے ہتھیار بنا کرغلط ونا جائز کام میں استعال کرتے ہیں، جیسے اہل حرب (کا فر) اور پیہ جو فر مایا گیا کہ باغیوں کولو ماوغیرہ بیجنا مکروہ نہیں ، بیراس لیے کہان کواسلامی حکومت کے تحت رہنے کی وجہ سے بیر تنجائش نہ ملے گی کہ تھیار بنا کرغلط استعمال کریں،جبیبا کہ 'الدر المنحتاد "كي اس عبارت ميں تصريح ہے ؛ليكن اگروہ بھي اس قابل ہوں كہ تھيار بنا كر غلط استعال کریں توان کوبھی بیجیا مکروہ ہی ہوگا جسیا کے تعلیل سے ظاہر ہے۔

الغرض اس سے اتنا معلّوم ہوا کہ بیلم ہونے کے بعد کہ فلاں شخص یہ چیز غلط وغیرشرعی کام میں استعمال کرے گا ،اس کے ہاتھوں وہ چیز بیجیا مکروہ تحریمی ہے،خواہ وہ چیز بنی بنائی ہو۔جیسے ہتھیار یا بنی ہوئی نہ ہو،جیسے لو ہا۔اس سےمعلوم ہوا کہ اعانت علی الحراماس وفت گناہ ہیں ، جب کہ علم نہ ہواورا گرعلم ہوتو بینا جائز اور گناہ کی بات ہے۔ ایک شہے کا جواب

يهال ايك شهر كاجواب دينا ضروري ہے، وہ بيك ألدر المختار "ميں ہے:

⁽۱) الدر المختار :۲۲۸/۲۲

حرام کاروبار کے لیے املاک کا اجارہ کے بھی تھے تھے تھے الملاک کا اجارہ کے بھی تھے تھے تھے تھے تھے تھے تھے تھے ت

"جاز بيع عصير عنب ممن يعلم أنه يتخذه خمراً." (علم ہونے کے باوجودایسے خص کوانگور کا شیرہ بیجنا جائز ہے، جواس سے شراب بنا تاہے۔)(۱)

اس سےمعلوم ہوا کہ ملم ہونے کے باوجوداعا نت علی الحرام جائز ہے، جب کہ اویر کی عبارت سے اس کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے،اس کا جواب بیہ ہے کہ دراصل امام اعظم مَرْحَمَنُ لللِّنَّ سے علم ہونے کے باوجوداعا نت علی الحرام کے بارے میں دو قول منقول ہیں: ایک وہ جوشبہ میں نقل کیا گیا ہے، دوسرے وہ جوخو دالمدر المحتار ہی میں اسی کے بعد منقول ہے کہ ملم ہونے کے باوجودایسے شخص کے ہاتھ رس بیجنا مکروہ ہے؛ جوشراب بنا تا ہےاوران دونوںاقوال میں کوئی تضادوتعارض نہیں ہے؛ بل کہ دونوں میں تطبیق بیہ ہے کہ پہلے قول میں جواز کے معنی وہ ہیں ، جواویر تفصیل کے ساتھ بتا چکا ہوں کہ معاملہ طے ومنعقد ہوجائے گا اور دوسرے قول میں بیہ بتا دیا گیا ہے کہ ایسا معاملہ کرنے والا گنہ گار ہوگا۔ علامہ ظفر احمد عثمانی رَحِمَنُ لَاللّٰہ نے ان دوقولوں میں اسی طرح تطبیق دی ہے۔ (۲)

الغرض مکان کرایہ بر دینا اس وقت جائز ہے، جب کہ بیمعلوم نہ ہو کہ کرایہ دار اس میں غلط کام کرے گا،اگر معلوم ہو تواس کی اجازت امام اعظم رَحِمَٰ گُلاِیْہُ کے نزد یک بھی نہیں ہے۔

حضرت مفتى محرشفيع صاحب رَحِمَهُ اللهُ في الكالم عن الكاماع:

"وإجارة البيت ممن يبيع فيه الخمر أو يتخذها كنيسةً

⁽۱) الدر المختار مع الشامي: ۳۹۱/۲

⁽٢) إعلاء السنن: ٢١٣/١٦

أو بيت نار وأمثالها فكله مكروه تحريماً بشرط أن يعلم به البائع والآجر من دون تصريح باللسان، فإنه إن لم يعلم كان معذوراً وإن علم وصرح كا ن داخلا في الاعانة المحرمة. "(1)

(اورگھراس مخص کوکرایہ پر دینا، جواس میں شراب بیجے گایا اس کو چرچ یا آتش کدہ بنائے گا، یہ سب مکروہ نخر کی ہے، اس شرط کے ساتھ کہ بیجنے یا کرایہ پر دینے والا اس بات کوجا نتا ہو، بغیر زبان سے بیان کیے؛ کیوں کہ اگر علم نہ ہوتو وہ معذور ہے اور اگر علم ہوگیا یا بیان کر دیا، تو بیاس اعانت میں داخل ہے جوحرام ہے۔)

معلوم ہوا کہ حرام کام کے لیے مکان کرایہ بردینا، جب کہ کرایہ بردینے والے کو علم ہوا کہ حرام کام میں استعال میں لایا جائے گا، جائز نہیں۔

اب ہمارے زیر بحث مسئلہ برغور تیجے کہ کیاان کرایہ بردینے والوں کو بیام نہیں ہوتا کہ بیسودی کاروبارے لیے استعال میں لایا جائے گا؟ ضرورعلم ہوتا ہے؛ بل کہ معاملہ کرتے وقت تصریح کی جاتی ہے کہ بید کا ن سودی کا روبارے لیے استعال کی جائے گی اور علمانے بیا بھی لکھا ہے کہ اگر معاملہ کرتے وقت اس بات کی تصریح کر دی گئی تو بھی بیہ معاملہ نا جائز ہے۔ (۲)

اور تکملہ بحر میں بیمسکہ صاف لکھا ہے کہ شراب اٹھا کر لے جانے کے لیے مسلمان کومزدوری دی گئی اور مزدوری پر لینے والے نے بیان نہ کیا کہ میں بیشراب پینے

⁽۱) تفصيل الكلام مندرجه جواهرالفقه: ۲/ ۱۳۸۲

⁽٢) احكام القرآن مفتى شفيع صاحب رَحِمَنُ لُولِيْنَ :٣/١/٢، جوابر الفقه: ٢/١٣٨

حرام کاروبار کے لیے املاک کا اجارہ **کے کیے کیے کیے کیے کیے**

کے جارہا ہوں ، توامام اعظم رحمی گلائی کے نزدیک جائز ہے۔ (۱)
الغرض جب معاملہ کرتے وفت تصریح ہوگئی اور کرایہ پردینے والے کواس کاعلم ہوگیا، تو امام اعظم رحمی گلائی کے مسلک کے مطابق بھی اس معاملہ کی اجازت نہ ہوگی؛ کیوں کہ اس معاسلے کی اجازت اس وفت ہے، جب کہ علم نہ ہواور اس کی تصریح نہ کی ہو، جب بیشر طنہ پائی گئی، تو جواز بھی نہ ہوگا۔ "جواز" کی تیسری شرط

اس معاملہ کے جائز ہونے کی ایک شرط بیہ ہے کہ بیمعاملہ کا فرسے ہو، مسلمان کو سودی کاروباریا کسی حرام کام کے لیے مکان دکان کرایہ بردینا جائز نہیں۔

چنانچه" الأشباه و النظائر" بين جويه مسئله لكها م كه شراب بنان والكوائلور كاشيره بيچنا جائز م بحب كه تجارت كى نيت بهو، اس كتحت الحموى نيكها م تخارت كى نيت بهو، اس كتحت الحموس في مشكلات القدوري من يتخذه خمراً بالمجوس لا المسلم، أما بيعه من المسلم، فيكره ففيه إعانة على الفسق و المعصية ." (٢)

("مشكلات القدورئ" ميں شراب بنانے والے سے مجوسی (كافر) مرادليا گيا ہے، نه كه مسلمان ؛ للهذامسلمان كورس بيچنا جب كه وه اس سے شراب بنائے مكروہ ہے؛ كيول كه بيرگناه اور معصيت براس كى اعانت ہے۔) اسى طرح" الله و المحتاد"، ميں ہے:

" ونقل المصنف عن السراج والمشكلات: أن قوله "ممن"

⁽I) تكملة البحر : ^{۲۰}/۸:

⁽٢) الأشباه والنظائر: ٥٣

أي من كافر، أما بيعه من مسلم فيكره، ومثله في الجوهرة والباقلاني وغيرهما، و نقل القهستاني معزياً للخانية أنه يكره بالاتفاق."(١)

(مصنف ''المهناد'' نے سراج ومشکلات سے نقل کیا ہے کہ اس شخص سے مراد کا فرہے، رہامسلمان کو بیچنا تو یہ مکروہ ہے، جو ہرہ و با قانی وغیرہ میں بھی اسی طرح ہے اور قہستانی نے خانیہ کے حوالے سے قل کیا ہے کہ مسلمان سے یہ معاملہ بالا تفاق مکروہ ہے)

اب بیمعاملہ کرنے والے غور کرلیں کہ وہ اپنے مکانات سودی کاروبار کے لیے کہیں مسلمانوں کو تو نہیں دے رہے ہیں؟ اگر ان سے معاملہ ہو، تو امام اعظم رَحَمَیُ لُاللہ کے نز دیک بھی بہ جائزنہ ہوگا۔

''جواز'' کی چوتھی شرط

ایک شرط بیہ کہ سودی کاروباریا کسی اور حرام کام کے لیے مکان کرایہ پردیناوہاں جائز ہے، جہاں اسلامی شعائز واعلام غالب و ظاہر نہ ہوں؛ بل کہ اعلام وشعائز کفر غالب ہوں، یہی وجہ ہے کہ جہاں بیمسلہ لکھا ہے کہ امام اعظم مرحک گلائی کے نزدیک حرام کام کے لیے مکان کرایہ پردینا جائز ہے، وہیں بعض کتابوں میں تصریح ہے کہ یہ مسلہ صرف سوادِ کو فے کے گاؤں) کے لیے ہے۔ (دیکھو "المدر المعختاد" کی عبارت جو شروع رسالہ میں نقل کی گئی ہے) اور جن حضرات نے ہرگاؤں میں اس کی اجازت دی ہے، ان پر بڑے بڑے ائمہ نے ردکیا ہے، چناں چہ صاحب بدایہ اور علامہ ابوالقاسم دی ہے، ان پر بڑے بڑے ائمہ نے ردکیا ہے، چناں چہ صاحب بدایہ اور علامہ ابوالقاسم

⁽۱) الدر المختار:۲/۳۹۱

حرام کاروبار کے لیےاملاک کااجارہ کے **کی کی کی کی ک**

الصفارنے اس کی تر دید کرتے ہوئے لکھا ہے:

"بہ جواز صرف کو نے کے گاؤں میں ہے، دوسری جگہ بیا جازت نہیں ہے جبیبا کہ آگے آرہا ہے۔"

اب رہا یہ سوال کہ کو نے کے گاؤں میں اجازت کیوں ہے اور دوسری جگہ منع
کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کو نے کے گاؤں اور قریوں میں اس وقت صرف
کفار اور یہودوروافض رہتے تھے، وہاں اسلامی شعائر غالب نہ تھے۔ اس لیے وہاں
اس کی اجازت دے دی گئی تھی کہ وہاں یہ کا فران غیر شرعی کا موں کے لیے مسلمانوں
کی دکانوں اور ان کے مکانات کرایہ پرلیس تو جائز ہے، مگر دوسرے وہ علاقے جہاں
اسلامی شعائر غالب ہیں، وہاں اس کی اجازت نہیں ہے۔

چنانچہامام سرحسی رحمی اللہ فرماتے ہیں:

"كان أبوالقاسم الصفار يقول هذا الجواب في سواد الكوفة فإن عامة من يسكنها من اليهود والروافض لعنهم الله ، فأما في ديارنا يمنعون من أحداث ذلك في السواد كما يمنعون في المصر لأن عامة من يسكن القرى في ديارنا مسلمون وفيها الجماعة والدرس ومجلس الوعظ كما في الأمصار."(۱)

(ابوا لقاسم الصفار ترحمَیُ لاللی فرماتے تھے کہ یہ جواب (جواز کا)
کوفے کے گاؤں میں ہے؛ کیوں کہ وہاں کے اکثر رہنے والے یہود
وروافض ہیں؛ کیکن ہمارے علاقوں میں گاؤں میں بھی اس سے تع کیا جائے
گا؛ کیوں کہ ہمارے علاقوں میں ،گاؤں میں بھی زیادہ ترمسلمان ہیں اور

⁽۱) المبسوط: ۱۳۴/۱۵

جماعت اور درس اورمجلس وعظ بھی ہوتی ہے جبیبا کہ شہروں میں یہ سب ہوتے ہیں)

صاحبِ "الهداية" نے اسمسلے يربحث كرتے ہوئے لكھا ہے:

"وإنما قيده بالسواد لأنهم لا يمكنون من اتخاذ البيع والكنائس؛ وإظهار بيع الخمور والخنازير في الأمصار لظهور شعائر الإسلام فيها بخلاف السواد. قالوا هذا كان في سواد الكوفة لأن غالب أهلها أهل الذمة، فأما في سوادنا فأعلام الاسلام فيها ظاهرة فلا يمكنون فيها أيضاً وهو الأصح."(1)

اسی طرح" تکملة البحر الرائق "اور" نشرح الوقایة "وغیره میں بھی ہے۔ (۲)
ان سب سے ایک بات تو بیہ مفہوم ہوئی کہ یہ جواز سرف کو فے کے گاؤں میں ہے ، اس کے علاوہ دوسرے علاقوں میں خواہ وہ شہر ہوں یا قریبے وگاؤں ، اس کی اجازت نہیں کہ حرام کاروبار کے لیے مکان کرایہ پردیاجائے ، دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ کو فے کے گاؤں میں جائز اس لیے ہے کہ وہاں اسلامی شعائر غالب وظاہر نہیں ہیں، لہذا اس سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ جہاں اسلامی شعائر غالب وظاہر ہوں، وہاں حرام کام کے لیے امام اعظم مُرحَدی لائی گے نز دیک بھی مکان کرایہ پردینا جائز نہیں۔ اب غور اس پر کرنا ہے کہ ہندوستان کے بڑے برئے سے رئے سے اور اس طرح بشار گاؤں اور آن میں اسلامی شعائر بھی غالب اللہ یہ شعائر بھی غالب اللہ میں اور ان میں اسلامی شعائر بھی غالب

⁽۱) الهداية: ۲۵۲/۳

⁽⁷⁾ البحر الرائق: 1-7-7-7، شرح الوقاية: 1-7-7-7

حرام کاروبار کے لیے املاک کا اجارہ کے پیچھ کے پیچھ کے الماک کا اجارہ

وظاہر ہیں؛ کیوں کہ شعائر سے مراداذان ، جماعت ، جمعہ وعیدین وغیرہ ہیں، کون انکارکرسکتا ہے کہ خدا کے فضل و کرم سے بیشعائر یہاں غالب وظاہر ہیں؟ جب بیہ بات صاف ہے کہ یہاں اسلامی شعائر غالب وظاہر ہیں، تو فقہائے کرام کی نصر تک کے مطابق ان علاقوں میں امام اعظم مَرْحَدُ اللّٰهُ کے نز دیک بھی حرام کام کے لیے مکان کرایہ بردینا جائز نہ ہوگا۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب رَحَدُ الله الله الله صدر مفتی دارالعلوم دیوبند) نے "نظام الفتاوی" میں جوبیفر مایا کہ ہندوستان کا حال" سوادکوفہ" سے کچھ بہتر نہیں ہے اور اسی پرآپ نے صورت زیر بحث میں جواز کافتوی دیا ہے، کم از کم میں تو اس کے سمجھنے سے قاصر ہوں کہ ہندوستان اس زمانے کے کوفے کے گاؤں کے برابر کیوں کر ہوگیا، جسیا کہ ظاہر ہے، اس لیے ان میں سے ایک کا دوسر سے پر قیاس کرنا صحیح جسیا کہ ظاہر ہے، اس لیے ان میں سے ایک کا دوسر سے پر قیاس کرنا صحیح خبیں معلوم ہوتا۔ (واللہ اعلم)

خلاصة تحقيق

امام اعظم مُرحَمُ اللَّهُ كَ مسلك كَي تحقيق كاخلاصه بيه ہے كہ اولاً تو آپ كے مزد يك جوحرام كام كے ليے مكان كرايه بردينے كوجائز لكھا ہے،اس سے مراديہ ہے كہ بيد معاملہ منعقد ہوجائے گا؛ليكن اس سے وہ گنه گار بھی ہوگا۔ پھر بيہ جواز بھی چند شرطوں سے مشروط ہے:

(۱)اعانت على الحرام كى نىيت نەہو_

(۲) ما لکِ مکان کو بیمعلوم نه ہو که کرایہ دار مکان کوغلط وغیر شرعی کاموں میں استعال کرےگا۔

ترام کاروبار کے لیے املاک کا اجارہ تھی کے بالاک کا اجارہ کے بالاک کا اجارہ کے بالدی کے اللہ کا اجارہ کے بالدی ک

(۳) پیمعاملہ صرف کا فروں سے جائز ہے،مسلمانوں سے نہیں۔

(۴) پیصرف و ہاں جائز ہے، جہاں اسلامی شعائر غالب وظاہر نہ ہوں۔

ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو پھر یہ معاملہ جائز نہ ہوگا۔
پھر جائز ہونے کے پہلے معنی لعنی طے ہوجانے کے لیے جائیں ، تو اگر شرط نہ پائی
جائے ، تو یہ معاملہ ہی طے نہ ہوگا اور اگر جواز کے معنی حلال ہونے کے ہوں ، تو شرط نہ
یائی جانے کی صورت پریہ معاملہ حلال ومباح نہ ہوگا۔

اوراو پرعرض کیا جاچکا ہے کہ زیر بحث صورت میں ایک تو یہ شرط نہیں پائی جاتی کہ کرایہ پر دینے والے کوعلم نہ ہو؛ کیوں کہ دینے والوں کوعلم ہوتا ہے۔ دوسرے یہ شرط نہیں پائی جاتی کہ یہ معاملہ وہاں ہو، جہاں اسلامی شعائر غالب وظاہر نہ ہوں؛ کیوں کہ بنگلور اور ایسے ہی بڑے بڑے ہندوستانی شہراور اسی طرح بے شار قرید روزانہ اذان کی آواز سے گونجے اور جمعہ اور عیدین کی دھوم سے اپنی دھاک جمائے ، محفوظ وسالم موجود ہیں۔ (اللہ نظر بدسے بچائے)

پھر باقی دو شرطیں ممکن ہے کہ بعض جگہ وہ بھی نہ بائی جا کیں ،اگر چہ ہرصورت میں بنہیں کہہ سکتے کہ یہ شرطیں نہیں بائی جارہی ہیں ؛ مگر چوں کہ ایک شرط بھی فوت ہوجانے پر بیہ معاملہ جا تر نہیں رہتا ؛اس لیے جب دو شرطیں قطعی طور بر نہیں بائی جارہی ہیں ،تو خود امام اعظم رَحَمُ اللّٰهُ کے مسلک کے مطابق یہ معاملہ جس کا سوال میں ذکر ہے ،نا جائز ہوا۔

لفظِ ' مکروہ' کے معنی

اویر کی بعض عبارتوں میں جولفظ مکروہ استعمال ہواہے،اس سے بیغلط ہمی نہ ہونا چاہیے کہ بیکوئی زیادہ بُری اور گناہ کی بات نہیں ہے؛ کیوں کہ مکروہ بھی حرام یا حرام حرام کاروبار کے لیے املاک کا اجارہ کے کیا کہ الک کا اجارہ کے کیا گیا کہ اللہ کا اجارہ کے کیا کہ کا اجارہ کے کیا

کے قریب کی چیز ہے اور اس کے ارتکاب سے گناہ بھی ہوتا ہے؛ بل کہ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب مرحکۂ لاللہ کے ارتکاب کفایت اللہ صاحب مرحکۂ لاللہ کے ارتکاب سے بھی گناہ ہوتا ہے۔(۱)

اور علامہ ابن القیم رَحِمَهُ لاللہ نے بڑی اچھی بات لکھی ہے ، وہ فرماتے ہیں:حرام چیز پر لفظِ مکروہ کے بولنے سے متاخرین میں سے بہت سے لوگ غلطی میں پڑ گئے ،ائمہ نے احتیاط کرتے ہوئے لفظِ حرام کے بہ جائے لفظِ مکروہ استعال فرمایا تھا، پھران کے بعد والوں نے ان چیز وں سے حرمت کی نفی کردی، جن پرائمہ نے لفظِ مکروہ استعال کیا تھا، پھران پر مکروہ کالفظ بڑا آسان ہوگیا۔ (۲)

الذخر ان مک میں جسمی نا میں کرئی ملک ہیں اس میں خصر ما

الغرض لفظ مکروہ سے بیرنہ مجھنا چاہیے کہ بیکوئی ہلکی وآسان بات ہے،خصوصاً جب کہ استعال کیا ہے۔ جب کہ اس مسکلے میں علمانے بعض جگہ لفظ حرام اور نا جائز بھی استعال کیا ہے۔ اصل سوالات کا جواب

اب ہم اس سوال نامے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں ، جواس تحریر کا باعث ومحرک ہے ،اور بالتر تیب ہر سوال کا جواب لکھتے ہیں:

(۱) پہلاسوال ہیہ ہے کہ سودی کاروبار کے لیے مسجد کی املاک کوکرایہ بردینا جائز ہے یانہیں؟

اس کا جواب او برکی تفصیلات سے واضح ہوگیا کہ بیمعاملہ امام مالک رَحِمُ اللّٰہُ ، امام شافعی رَحِمُ اللّٰہُ ، امام احمد بن صنبل رَحِمُ اللّٰہُ ، امام ابو بوسف رَحِمُ اللّٰہُ وامام محمد رَحِمَ اللّٰہُ وغیرہ ائمہ کے نز دیک مطلقاً ناجائز ہے اور امام اعظم رَحِمَ اللّٰہُ کے مطلقاً ناجائز ہے اور امام اعظم رَحِمَ اللّٰہُ کے

⁽۱) كفاية المفتى: ٩/١٣١

⁽٢) أعلام الموقعين:١/٣٩-٠٠٩

حرام کاروبار کے لیےا ملاک کااجارہ کے **کی کی کی کی کی کی ا**

نزدیک بھی بیناجائز ہے، البتہ ان کے نزدیک بعض صورتوں میں اس کا جواز نگل سکتا ہے۔ مثلاً جب کہ کرایہ پر دینے والے کو بیٹا گذر چکی اور بیٹھی واضح ہو چکا کہ جوازکی کرایہ پر لے رہا ہے وغیرہ، جس کی تفصیل گذر چکی اور بیٹھی واضح ہو چکا کہ جوازکی کوئی صورت زیر بجنے صورت میں موجو ذہیں؛ اس لیے بہا تفاقِ ائمہ بیہ معا ملہ ناجائز ہے، پھر بیہ سئلہ مسجد کی املاک اور ذاتی املاک دونوں کے لیے ایک ہی ہے کہ ناجائز ہے، البتہ مسجد کی ملکیت کواس طرح غلط کام کے لیے دینا مزید گناہ کاباعث ہے۔ ہے، البتہ مسجد کی ملکیت کواس طرح غلط کام کے لیے دینا مزید گناہ کاباعث ہے۔ دیا، تو اس سے حاصل ہونے والا کرایہ جائز وحلال ہے یا نہیں؟

جواب بیہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے، امام ابو یوسف وامام محمد رحمَها لاللہ اس کرایہ کونا جائز وحرام قر اردیتے ہیں، امام اعظم مرحمہ لاللہ کے مسلک میں تفصیل ہے، جس کا خلاصہ بیہ ہے کہ او پر کی تفصیل کے مطابق جن صورتوں میں کرایہ پرمکان ایسے کاموں کے لیے دینا جائز ہے، ان صورتوں میں آپ کے نز دیک اس سے حاصل ہونے والا کرایہ حلال ہے اور جن صورتوں میں او پر کی تفصیل کے مطابق بیہ معاملہ ناجائز ہے، ان صورتوں میں اس سے حاصل ہونے والا کرایہ بھی حلال نہیں۔ چناں چہ علامہ کاسانی مرحمہ لائہ تحریر فرماتے ہیں:

"وفي "الجامع الصغير" أنه يطيب له الأجر في قول أبي حنيفة رَحَمُ الله وعندهما يكره، لهما أن هذه إجارة على المعصية لأن حمل الخمر معصية لكونه إعانة على المعصية، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدُوانِ ﴾ ولهذا لعن الله عشرة ، منهم حاملها وَالْعُدُوانِ ﴾ ولهذا لعن الله عشرة ، منهم حاملها

والمحمول إليه والأبي حنيفة رَحَمُ السِّلُيُّ: أن نفس الحمل ليس بمعصية والحديث محمول على الحمل بنية الشرب ، وبه نقول إن ذلك معصية يكره أكل اجرته. "(1)

(اس کے لیے (جوشراب اجرت پراٹھا کر لے جائے) اجرت طال ہے، ابوہنیفہ رَحَمُهُا لَاللَّہُ کے فول میں اور صاحبین رحَمُهَا لَاللَٰہُ کے نزدیک مکروہ ہے؛ کیوں کہ بیترام کام کی مزدوری ہے؛ کیوں کہ شراب اٹھا کر لے جانا گناہ ہے، اس کے اعانت علی الحرام ہونے کی وجہ ہے، اللّٰہ تعالی نے فرمایا کہ گناہ اور ظلم پرمدد نہ کرواور (حدیث کے مطابق) اللّٰہ تعالی نے فرمایا کہ گناہ اور ظلم پرمدد نہ کرواور (حدیث کے مطابق) اللّٰہ تعالی نے دس آ دمیوں پرلعنت فرمائی ہے، ان میں سے ایک شراب اٹھا کر اٹھا کر لے جانے والا اور ایک وہ خص ہے جس کے لیے بید کی جائی گئی ہے۔ اور امام ابو صنیفہ رَحَمُ اللّٰہ کی دلیل ہے ہے کہ فی نفسہ شراب اٹھا کر لے جانا تو گناہ نہیں؛ کیوں کہ یہ چھیننے کے لیے بھی ہوسکتا ہے اور حدیث اس صورت برخمول ہے کہ پینے کے لیے اٹھا کر لے جانے کی نبیت ہواور اس صورت میں ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ معصیت جانے کی نبیت ہواور اس صورت میں ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ معصیت ہے اور اس کی اجرت لینا مکروہ ہے۔)

اس میں امام اعظم مَرْعَنُ لُولِیْ کے مسلک میں یہ تفصیل بتائی ہے کہ اعانت علی الحرام کی نبیت ہو، تو یہ الحرام کی نبیت ہو، تو یہ معصیت ہے اور اس کی اجرت لینا بھی نا جائز ومکروہ ہے اور جبیبا کہ او پر معلوم ہوا کہ نبیت بھی ان چیزوں میں سے ایک ہے، جس سے یہ معاملہ نا جائز ہوجا تا ہے۔

⁽۱) بدائع الصنائع:۱۹۰/۳

حرام کاروبار کے لیے املاک کا اجارہ سے **بھی کے پیچیکے کی ک**

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ دوسری وہ چیزیں جن سے معاملہ نا جائز ہوجا تا ہے جسیا کہاویرگز را،ان کے بائے جانے سے بھی اس معاملہ کی اجزت نا جائز ہے۔ خلاصہ پیہ ہے کہ جن صورتوں میں معاملہ جائز ہے،ان میں اجرت بھی جائز ہے اور جن میں معاملہ نا جائز ہے، ان میں اجرت بھی نا جائز ہے اور زیر بحث سوال میں چوں کہ معاملہ ناجائز ہے ؛اس لیے امام صاحب رَحِمَهُ اللّٰهُ کے نز دیک بھی اس کی اجرت ناجائز ہے۔

(۳) تیسراسوال بیہ ہے کہ جوامام اس آمد نی سے نخواہ یا تا ہے اور اس کواس کا علم بھی ہے،اس کے بیتھے نماز پڑھنا کیساہے؟

جواب بیہ ہے کہ بیم مکروہ ہے ، کیوں کہ علم ہوتے ہوئے اس نا جائز آمدنی سے ا پنی اجرت و تنخواه لینا جائز نہیں، حضرت حکیم الامت تھانوی رَحِمَهُ اللّهُ فرماتے ہیں: ''زید کا قرض بهذمه عمرو واجب ہے اور وہ اس کوحرام آمدنی سے ادا کر نا جا ہتا ہے اور زید کو معلوم ہے، تو اس کے لیے حلال نہ ہو گا ، یا ایسے مخص کا کوئی کام کر کے ایسی آمدنی سے اجرت لینا،ان سب کا یہی حکم ہے۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ نا جائز آمدنی سے جائز کام کی تنخواہ لینا بھی نا جائز ہے؛ لہذا امام کواحتیا ط کرنا جا ہیےاور جوعلم ہونے کے باوجوداحتیا ط نہ کرے ،اس کے پیچھے نما ز تو ہوجاتی ہے؛ مگر مکروہ ہوتی ہے۔

مگراتنی بات ضرور ذہن میں رہے کہ جب تک پیخفیق نہ ہو کہ فلاں امام کواس نا جائز آمد نی سے نخواہ دی جاتی ہے اور بیر کہ امام کواس کاعلم بھی ہے، اس وقت تک کسی

⁽۱) صفائی معاملات:۴۵

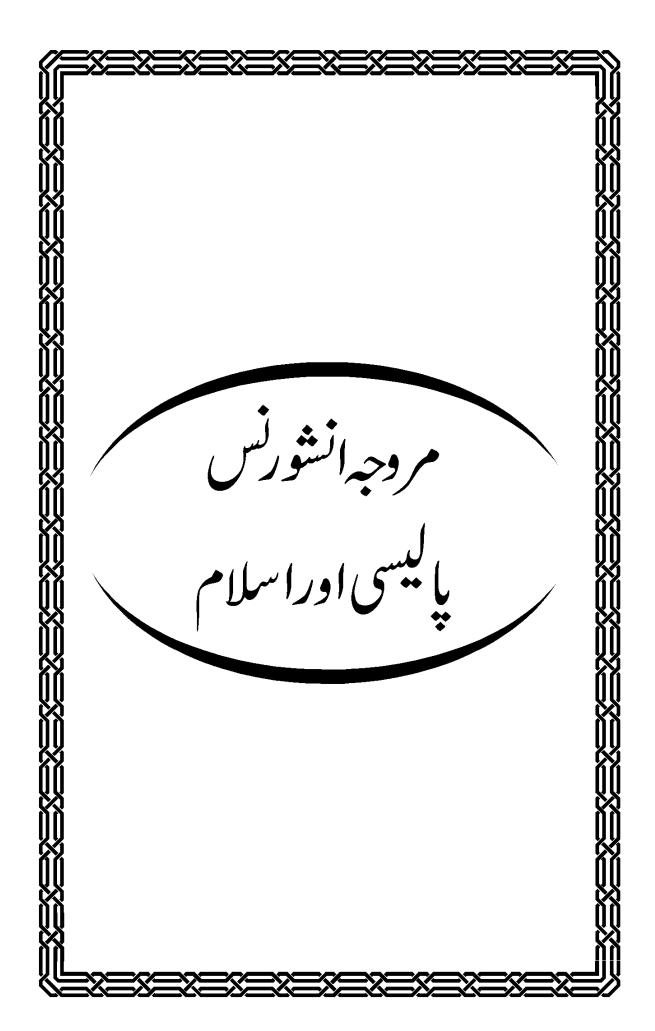
حرام کاروبار کے لیے املاک کا اجارہ کے پیچھی کے اللاک کا اجارہ

امام کی؛ بل کہ کسی شخص کی طرف بھی ہے بات منسوب کرنا درست وجائز نہیں کہ وہ ناجائز آمدنی کھا تا ہے، پھراس سلسلے میں زیادہ ذمہ داری ان کی ہے جوامام کو شخواہ دینے والے ہیں ، ان کو چاہیے کہ خود اپنی نمازوں اور دوسر بےلوگوں کی نمازوں کو کراہت سے بچانے کے لیے امام کو جائز آمدنی سے شخواہ دیں؛ کیوں کہ امام کو اکثر میمعلوم نہیں ہوتا کہ اس کی شخواہ کس مدمیں سے دی جارہی ہے۔

بہر حال پہلی ذمہ داری ان متولیان وذمہ داران مساجد کی ہے کہ وہ ہر معاملہ میں علما سے یو چھرکر اور تحقیق کر کے معاملہ کریں ،اور مساجد کوغلط و بے ہودہ کا موں سے پاک رکھیں۔

> فقط محمد شعیب اللدخان







بينماله التخالخين

مروجهانشورنس بإليسى اوراسلام

انشورنس كي حقيقت

انشورنس کے احکام پر گفتگو سے پہلے انشورنس کی حقیقت پر ایک نظر ڈال لینا ضروری ہے۔''انشور''(INSURE)انگریزی میں وثوق دلانے اوریقین دہانی کے معنے رکھتا ہے ، اسی سے ' انشورنس' ایک ایسے معاملے کوکہا جاتا ہے ، جس میں لعض شرا نَط برایک شخص کو دوسرے کی طرف سے مستقبل میں پیش آنے والے ام کانی خطرات سے حفاظت اور بعض نقصانات کی تلافی کی یقین دہانی کی جاتی ہے اور وہ شرط بیہ ہے کہ وہ شخص جس کے لیے خطرات سے حفاظت اور نقصانات کی تلافی کی یفین د ہانی کی گئی ہے، وہ ایک معینہ مدت تک ایک مقررہ رقم قسط وار دوسر یے شخص کو ادا کرتا رہے،اگراس مقررہ مدت کے درمیان اس کی جان و مال واملاک کوکوئی خطرہ لاحق ہوگیا،تو بیددوسرانتخص اس کواس خطرہ سے بیجائے گا اور اس کے نقصان کی تلافی کرے گا اور اس مقررہ مدت میں کوئی خطرے پیش نہ آیا ، تو بالا قساط ا داکر دہ پوری رقم ،سود کے ساتھ واپس کر دی جائے گی ، پھر اس قسط وار جمع شدہ رقم برسود دینا اور خطرات کے لاحق ہونے کی صورت میں نقصانات کی تلافی کرنا ، دشوارگز ارمرحلہ تھا ، اس کواس طرح حل کیا جاتا ہے کہاس رقم کوسود بر دیا جاتا ہے اوراس سے حاصل مروجهانشورنس پالیسی اوراسلام 🚅 💢 💢 💢

ہونے والےسود سےان ذمے داریوں کو پورا کیا جاتا ہے۔

خلاصہ بیہ ہے کہ انشورنس ایک ایسامعاملہ ہے، جس کی ابتدا'' قمار' (جوئے) سے ہوتی ہے اور انتہا سود پر، گویا انشورنس قمار اور سود دونوں کا مرکب ہے۔ حقیقت کے لحاظ سے انشورنس کا معاملہ ایک سودی کاروبار ہے، جو بینک کے کاروبار کے ثال ہے، دونوں میں جوفرق ہے وہ شکل کا ہے، حقیقت میں جوفرق ہے وہ شکل کا ہے، حقیقت کے لحاظ سے دونوں میں کوئی فرق نہیں، حقیقت میں کوئی فرق ہے، تو صرف اتنا کہ اس میں ربا کے ساتھ غرر بھی پایا جاتا ہے۔ انشورنس کی مختلف صور تیں

اس کے بعدواضح رہے کہ آج انشورنس کی مختلف قسمیں اورصور تیں رائج ہیں اور بنیا دی طور پر اس کی تین صور تیں ہیں :ایک زندگی کا انشورنس ، دوسر ہے املاک کا انشورنس اور تیسر ہے ذہے داریوں کا انشورنس، ان تینوں انشورنس کی قسموں میں جوبات مشتر ک طور پائی جاتی ہے، وہ وہ ہی ہے جواو پر ذکر کی گئی کہ اس کی ابتدا قمار و جو ئے سے ہوتی ہے اور اس کا اختیام سود پر ہوتا ہے، یا یہ کہ اس کی بعض صورتوں میں سود جو اور بعض میں قمار؛ لہذا ہم ان اقسام پر الگ الگ بحث کے بہ جائے اولاً اس کے بارے میں ایک اجمالی بحث کریں گے۔ بارے میں سود اور سود کی نثر عی تعریف

اب ہم اصل موضوع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔انشورنس کا بیمعاملہ جس کی وضاحت کی گئی ہے،سوداور قمار پر مشتمل ہے؛ مگر بعض لوگ بیہ عجیب اور دلچیب جھگڑا پیدا کرتے ہیں کہ انشورنس کے معاملے میں جس کو انٹرسٹ (Interest) کہا جاتا ہے، بینٹری سود نہیں ہے اور ان کی دلیل بیہ ہے کہ اسلام میں جس کو'' سود'' کہا گیا

مروجهانشورنس پاکیسی اوراسلام 🚅 💢 💢 💢 💢

ہے، وہ اس سے مختلف دوسری چیز ہے۔ وہ یہ کہ خرید وفروخت میں ہم جنس اشیا کو کمی پیشی کے ساتھ لینا دینا، جب کہ وہ مقداری ہوں ، سود ہے، قرض میں زیا دتی سود نہیں ہے۔ لہذا انشورنس کا معاملہ چوں کہ قرض کی ایک شکل ہے، اس میں زیا دتی شرعی ربا نہیں ہے؛ مگر حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں جس طرح خرید وفروخت میں سود اور ربا ہوتا ہے اور وہ نا جائز ہے، اسی طرح قرض میں بھی اس کا تحقق ہوتا ہے؛ بل کہ ذمانہ جا مایت سے ربا کی جوشکل رائے تھی وہ یہی قرض پر زیا دتی والی تھی ، امام طحاوی جا مایت سے ربا کی جوشکل رائے تھی وہ یہی قرض پر زیا دتی والی تھی ، امام طحاوی رخم کی اس کا تحق ہوتا ہے : اللہ شاد "میں کھا ہے:

"إن ذلك الربا إنما عني به ربا القرآن الذى كان أصله في النسيئة، و ذلك أن الرجل كأن يكون له على صاحبه الدين، فيقول له: أجّلني منه إلى كذا وكذا بكذا وكذا درهما، أزيدكها في دينك، فيكون مشترياً لأجل بمال، فنها هم الله عزوجل عن ذلك بقوله ﴿ يا اَيُّهَا الَّذِينُ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِي مِنَ الرِّبُوا إِنْ كُنتُمُ مُؤمِنِيُنَ ﴾ "(1)

(اس رباسے مرادقر آن کارباہے، جو کہاصل میں قرض وادھار میں تھا اوراس کی صورت بیتھی کہ آ دمی کا کسی پر قرض ہوتا تو وہ کہتا کہ مجھے استے درہم میں اتنی مدت مزید مہلت دو، میں تمہارے قرض میں اس کو بڑھا کر دوں گا، پس بیخص مال کے بدلے مدت کا سودا کرتا، لہذا اللہ نے اس آ بیت سے اس کومنع فرمایا۔)

⁽١) شرح معاني الآثار للإمام الطحاوي:٢/١٩١

مروجهانشورنس پالیسی اوراسلام 🚅 🚅 🚅 🚅

امام قرطبی رَحِمُ اللَّهُ این تفسیر میں بیان فرماتے ہیں:

" والربوا الذي عليه عرف الشرع شيئان: تحريم النساء و التفاضل في العقود و المطعومات على ما نبينه، و غالبه ما كانت العرب تفعله من قولها للغريم: اتقضى ام تربى؟ فكان الغريم يزيد في عدد المال ويصير الطالب عليه، وهذا كله محرم باتفاق الأئمة. "(۱)

(اور وه سود جس پرعرف شرع ہے، دو چیزیں ہیں: ایک ادھار کا حرام ہونا اور ایک عقو دومعاملات اور کھانے کی چیزوں میں کمی بیشی کرنا، جیسا کہ ہم بیان کریں گے اور زیادہ ترعرب لوگ جو کیا کرتے تھے وہ یہ تھا کہ وہ قرض دار سے کہتے: کیا قرض ادا کر دوگے یا سود دو گے؟ پس قرض دار مال کی مقدار بڑھا دیتا اور وہ اسی کا مطالبہ کرتا، لہذا یہ سب کا سب بہا تفاق ائمہ حرام ہے)
امام فخر الدین الرازی رَحَیُ اللّٰ کُی فرماتے ہیں:

"اعلم أن الربا قسمان: ربا النسيئة و ربا الفضل. أما ربا النسيئة فهو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفا في الجاهلية، و ذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً، ويكون رأس المال باقياً، ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال، فإن تعذر عليه الاداء زادوا في الحق والأجل، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به الخ. (٢)

⁽۱) تفسير القرطبي: ۳۲۸/۳

⁽٢) التفسير الكبير للإمام الرازي: ٣٥١/٢

(جاننا چاہیے کہ رہا کی دوقتمیں ہیں: ایک" رہا النسینہ" (ادھار کا سود) دوسرے" رہا الفضل" (زیادتی کا سود) ۔ رہا ادھار کا سودتو وہ جاہلیت میں مشہور ومعروف تھا اور اس کی صورت بیتھی کہ وہ کسی کواس شرط پر مال دیتے تھے کہ وہ ہر ماہ ایک متعینہ مقد ارلیں گے اور اصل مال بھی ذمہ میں باقی رہتا، پھر جب قرض کی ادائیگی کا وقت آتا، تو وہ قرض دارسے رأس المال کا مطالبہ کرتے ،اگروہ ادائیگی سے معذور ہوتا، تو رقم اور مدت میں زیادتی کردیتے ، پس بیہ جہ وہ سود جس کا معاملہ جاہلیت اور مدت میں زیادتی کردیتے ، پس بیہ جہ وہ سود جس کا معاملہ جاہلیت میں کیا کرتے تھے)

حضراتِ ائم تفسیر وحدیث کے ان اقوال سے بہ صراحت ثابت ہوا کہ جا ہلیت کے لوگ جس رہا کا معاملہ کرتے تھے وہ قرض پرزیادتی ہے اور قرآن نے اولاً اسی کوحرام وممنوع قرار دیا ہے۔ رہا بیچ و تنجارت میں رہا کا معاملہ تو وہ بھی بلا شبہ حرام ہے؛ مگر زمانہ جا ہلیت کے لوگ اس کور بانہیں سمجھتے تھے، لہذا جناب رسول اللہ صَلَیٰ لاَلٰہُ عَلَیْہُ وَیَسِلَم نے اس کو بھی رہا کے ساتھ ملحق قرار دیا اور اس کوتی کے ساتھ روکا ہے۔

غرض یہ کہ قرض پر زیا دتی بھی سود ہے؛ بل کہ اصل سود ہے، اس میں شبہ پیدا کرنا، نہایت در ہے کی غیر معقول حرکت ہے، جب کہ یہی وہ ربا ہے، جو زمانهٔ جا ہلیت میں متعارف تھا اور اس سے قرآن نے بہصراحت منع کیا ہے۔ اس تفصیل کے بعد اس میں کوئی شک نہیں رہ جاتا کہ انشورنس کے معاملہ میں قرض پر جوسود دیا جاتا ہے وہ شرعی سود ورباہی ہے، جس کا حرام ہونا بنص قطعی ثابت ہے۔ جاتا ہے وہ شرعی سود ورباہی ہے، جس کا حرام ہونا بنص قطعی ثابت ہے۔ فرانی ضرور بیات برسودی قرض فرانی ضرور بیات برسودی قرض البتہ یہاں ایک اور بحث ہے جس ، کو بعض نا خداتر س لوگوں نے چھیڑا ہے، وہ البتہ یہاں ایک اور بحث ہے جس ، کو بعض نا خداتر س لوگوں نے چھیڑا ہے، وہ

یہ کہذاتی ضرور بات پرسودی قرض اور کاروباری ضرور بات پرسودی قرض میں فرق ہے کہ پہلی شکل میں زیادتی سوداور ہے کہ پہلی شکل میں زیادتی تو رہا ہے اور حرام ہے ؟ مگر دوسری شکل میں زیادتی سوداور ربا میں داخل نہیں ۔ ان لوگوں کا استدلال یہ ہے کہ عرب لوگ زمانہ جا ہلیت میں جو قرض لیتے سے ، وہ صرف اپنی ذاتی اغراض وضروریات کے لیے ہوتا تھا اور قرآن نے اسی قرض پرزیادتی کو حرام قرار دیا ہے اور اس زمانے میں کاروباری اغراض اور ضروریات کے لیے قرض لینے دیئے اور اس پرسود لینے دیئے کا طریقہ رائج نہیں تھا ، اور نہ ہی قرآن نے اس کوحرام کیا ہے۔

اس کا جواب ہے ہے کہ اگر بالفرض ہے مان لیا جائے کہ عرب میں کاروباری اغراض کے لیے سودی قرضے کارواج نہ تھا، تب بھی اس بات کی قرآن وحدیث میں کیا دلیل ہے کہ خصی و ذاتی اغراض کے لیے سودی قرض ،اور کاروباری اغراض کے لیے سودی قرض ،اور کاروباری اغراض کے لیے سودی قرض میں فرق ہے؟ مذکورہ دلیل سے اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ سودی قرض کی ایک شکل جا ہلیت میں رائج تھی ، دوسری رائج نہتی ؛ مگر بہتو ثابت نہ ہوا کہ ان میں حکم کے لحاظ سے کوئی جو ہری فرق ہے۔دوسرے یہ کہ اگر کاروباری ضروریات کے لئے قرضے کا رواج عرب میں نہ تھا، تو کیا دنیا کے اور خطوں اور حصوں میں بھی نہ تھا؟

حقیقت رہے کہ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ بہت سے ممالک میں سر کاری اور کاروباری قرضوں کاروباری و تجارتی قرضوں کا روباری و تجارتی قرضوں کا روباری و تجارتی قرضوں کا روباری چہیاں اس کے چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں:

(۱) بخاری میں حضرت زبیر بن العوام ﷺ کے بارے میں موجود ہے کہ ان کے پاس لوگ امانت رکھنے مال لاتے ،تووہ کہتے کہ بیں؛ بل کہتم مجھے بیقرض دے بخاری میں حضرت عبد اللہ بن زبیر ﷺ کے بیالفاظ حضرت زبیر ﷺ کے متعلق موجود ہیں:

"إنما كان دينه الذي عليه أن الرجل كان يأتيه بالمال فيستودعه إياه، فيقول الزبير: لا ولكنه سلف، فإنى أخشى عليه الضيعة."(١)

اس میں حضرت زبیر ﷺ کا قرض لینا مذکور ہے؛ مگریہ کہ قرض کیوں لیتے تھے،؟اس کا ذکر بہاں نہیں ہے۔حافظ ابن حجر عسقلانی ترحکہ گلالیہ اس کی وجہ میں فرماتے ہیں:

"وكان غرضه بذلك أنه كان يخشى على المال أن يضيع، فيظن به التقصير في حفظه فراى أن يجعله مضموناً فيكون أوثق لصاحب المال وأبقى لمروته، زاد ابن بطال: وليطيب ربح ذلك المال."(٢)

(اس سے ان کی غرض ہے گئی کہ وہ مال کے ضائع ہونے کا خطرہ محسوس کرتے تھے، جس سے کوئی ان کے بارے میں بید گمان کرسکتا تھا کہ چفاظت میں کوتا ہی کی ہے؛ اس لیے جاہا کہ اس مال کو واجب الا دا قرار دے دیں تاکہ وہ مال والے کے لیے زیادہ وثوق کا سبب بنے اور خود کی مروت بھی لوگوں کی نظر میں باقی رہے، ابن بطال نے یہ بات بھی کہی ہے کہ آپ ایسا اس لیے کرتے تھے کہ تاکہ اس مال کا نفع آپ کے لیے حلال ہوسکے۔)
اس میں ابن بطال کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلف (قرض) کا ایک

⁽۱) البخاري (كتاب الجهاد، باب فرض الخمس): ۲۸۹۷

⁽۲) فتح الباري:۲۳۰/۲۳۰

مروجهانشورنس پالیسی اوراسلام 🚅 💢 💢 💢

مقصد تجارت بھی تھی،جس سے نفع کمایا جاتا تھا اور آپ اسی لیے امانت کے بہ جائے اس مال کو قرض کی شکل میں لیتے تھے کہ اس سے نفع کمایا جائے۔

(۲) اس دلیل سے زیادہ صرتے ہے کہ امام مالک نے ''مؤطا' میں نقل کیا ہے:
حضرت عبداللہ وعبید اللہ رضی (اللہ انہ ایک موقع پر ''بھر ہ'' گئے اور
حضرت ابوموسی اشعری ﷺ جواس وقت و ہاں کے امیر سے ،ان سے
ملاقات کی ،تو حضرت ابوموسی ﷺ نے فر مایا کہ میں تم کونفع پہنچانا چا ہتا
ہوں ۔اس کی صورت ہے ہے کہ مجھ سے بیت المال کا قرض لے لواور
اس سے بہغرض تجارت کچھ مال خرید لواور مدینہ پہنچ کراسے فروخت
کر کے نفع اٹھالواور اصل مال بیت المال میں داخل کردینا، چناں چہ
انھوں نے ایسے ہی کیاالخ ۔(۱)

ریکھیے کس قدرصفائی سے معلوم ہوتا ہے کہ تجارت کی غرض سے قرض لینے کارواج تھا۔ (۳)'' روح المعانی''میں ہے:

بعض قبيلے، دوسر قبيلوں سے قرض سود برليا كرتے تھے، چناں چه آيت ﴿ يَا يُهَا الَّذِينَ الْمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِى مِنَ الرِّبوا اللهُ عَنْتُمُ مُوْمِنِيْنَ ﴾ [البَّهَ عَ : ٢٥٨] كتت لكھتے ہيں:

" نزلت في العباس بن عبدالمطلب و رجل من بنى مغيرة كانا شريكين في الجاهلية يسلفان في الربا إلى ناس من ثقيف من بني عمرة وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل قال: نزلت هذه الأية في بنى عمرو بن عمير بن عوف الثقفى، و مسعود بن عمروبن عبد ياليل بن عمرو،

⁽١) مؤطا للإمام مالك ، (كتاب القرض): ٢٨٥

مروجهانشورنس یا کیسی اوراسلام 🚅 💢 💢 💢 🔀

وربيعة بن عمرو، وحبيب بن عمرو، وكلهم اخوة وهم الطالبون، والمطلوبون بنو المغيرة من بني مخزوم وكانوا يداينون بني المغيرة في الجاهلية بالربا . "(١)

(بهآیت عباس بن عبدالمطلب اور دقبیله مبنومغیره "کے ایک آدمی کے بارے میں نازل ہوئی، جوز مانۂ جاہلیت میں شریک کاروبار تھے اور'' بنوعمرہ'' کی شاخ بنوثقیف کے لوگوں کوسود برقرض دیا کرتے تھے، اور ابن ابی حاتم نے حضرت مقاتل سے روایت کیا ہے کہ بیآیت' بنو عمر و بن عمير بن عوف ثقفي 'اورمسعود بن عمر و بن ياليل بن عمر واور ربيعه بن عمرواور حبیب بن عمرو کے بارے میں اتری ہے، پیسب بھائی تھے اور بيقرض خواه تصاور' بنومخزوم' كي شاخ'' بنومغيره''ان كي مقروض تھي، وہ لوگ'' بنومغیرہ'' کوسود میرز مانۂ جاہلیت میں قرض دیا کرتے تھے۔)

یہ دونوں قبیلے جا ہلی دور کے دو مال دار قبیلے تھے اور تجارت کے میدان میں بہت آ گے تھے اور پیرظا ہرہے کہ قبیلہ کا قبیلہ سے قرض لیناشخصی ضروریات کے لیے ہو نہیں سکتا ،لامحالہ بیقرض کاروباری ضروریات کے لیے لیا جاتا تھا۔

اور قرطبی نے اپنی تفسیر میں تجارت کا بھی ذکر کیا ہے، فر ماتے ہیں:

"هذا حكم من الله لمن أسلم من كفار قريش و ثقيف ومن كان يتجر هنالك. "(٢)

الغرض بيربات كتخصى قرضول مرسود حرام نهيس ،غلط اورغير معقول بات ہے، نہ فقہ کے اصول اس کا ساتھ دیتے ہیں اور نہ تاریخ ہی سے اس کی تائید ہوتی ہے؛ بل کہ

⁽¹⁾ روح المعانى:-37/m

⁽۲) تفسیر قرطبی:۳۲۱/۳

مروجهانشورنس پالیسی اوراسلام 🚅 💢 💢 💢

جبیبا کہ گزرا تاریخ اس کے خلاف شواہد پیش کرتی ہے۔ .

انشورنس میں دوطرح کا سودی معاملہ ہے

پھر انشورنس میں سودی معاملہ دوطرح کا ہے: ایک تو انشورنس کمپنی انشورنس کے طالب سے رقم وصول کر کے دوسر ہے حاجت مندوں کوسود پر قرض دیتی ہے؛ لہذا ہے طالب، انشورنس کمپنی کا سودی کا روبا رمیں معاون ہوگا اور سودی کا روبا رکت تعاون کا حرام ہونا مختاج بیان نہیں۔

مدیث میں حضرت جابر ﷺ سے روایت ہے:

لعن رسول الله صَلَىٰ لَاللهُ عَلَيْ وَكِلَ الربا وموكله وكاتبه وشا هديه وقال هم سواء »

" فيه تحريم الاعانة على الباطل. "(٢)

(اس حدیث میں باطل کاموں پر مددو تعاون کا حرام ہونا مٰدکور پر

دوسرے بیہ کہ انشو رنس تمپنی ان طالبین کو ان کی جمع کردہ رقم پر پالیسی کے مطابق سوددیتی ہے اور بیصر یح حرام ہے جبیبا کہ ذرکور ہوا۔

⁽۱) مسلم:۲/۲

⁽⁷⁾ شرح مسلم للنووي:7/7



انشورنس ميں قماراور قمار کی تعریف

جبیبا کہاو برعرض کیا گیا ،انشورنس کی ابتدا قمار (جوئے)سے ہوتی ہے؛ کیوں کہاس میں بیشرط ہوتی ہے کہ بیمہ شدہ شخص یا شی ، وفت معین سے پہلے تلف ہو جائے تو اتنی رقم ملے گی اور اس وقت کے بعد تلف ہوتو اتنی ، جب کہ تلف ہونے کا وقت متعین نہیں اور نہ ہوسکتا ہے اور اسلام میں جس کو قمار (جوا) کہا گیا ہے ،اس کی حقیقت بس بہ ہے کہ نفع ونقصان کوغیر معین و نامعلوم بات برمعلق وموقوف کیا جائے كها گروه واقع هوجائة نفع هواورا گرواقع نه هوتو نقصان ـ

علامه ابن تجيم المصرى اورعلامه ابن عابدين شامى رحمَهَا لاللهُ فرمات بين: "لأن القمار من القمر الذي يزداد تارةً وينقص أخرى، وسُمّى القمار قماراً لأن كل واحد من المقامرين ممن يجوز أن يذهب ماله إلى صاحبه ويجوز ان يستفيد مال صاحبه وهو حرام بالنص. "(١)

(کیوں کہ قمار'' قمر'' سے ماخوذ ہے جو بھی بڑھتا ہے اور بھی گھٹتا ہے، اور قمار کو قماراس لیے کہا جاتا ہے کہ جوا کھیلنے والوں میں سے ہر ایک ممکن ہے کہ اس کا مال دوسرے کے باس چلا جائے اور پیجھی امکان ہے کہ دوسر ہے کا مال ہیہ ہڑی لے اور پیض سے حرام ہے۔) اور" التعريفات الفقهية"كمؤلف علامة عميم الاحسان رَحِمَهُ اللَّهُ صاحب فرماتے ہیں:

" القمار مصدر "قامر" هو كل لعب يشترط فيه غالباً أن

(۱) البحر الرائق: ۵۵۴/۸، رد المحتار للشامي: ۲۰۳/۲

ياخذ الغالب شيئاً من المغلوب، واصله ان ياخذ الواحد من صاحبه شيئاً فشيئاً في اللعب، ثم عرفوه بانه تعليق الملك على الخطر والمال في الجانبين. (۱)

(قمار: "قَامَرَ" کا مصدر ہے اور وہ ہر ایسا کھیل ہے، جس میں اکثریہ شرط لگائی جاتی ہے کہ جو جیتے گا وہ ہارنے والے سے کچھ لے گااوراس میں اصل یہ ہے کہ کھیل میں اپنے ساتھی سے تھوڑ اتھوڑ اکر کے لیے، پھر علمانے اس کی تعریف بیری کہ قمار ملک کوئسی خطرے پر معلق کرنا ہے جب کہ مال دونوں طرف ہو۔)

غرض بید کہ انشورنس میں جو بیشرط ہوتی ہے کہ فلال شخص (جس کی زندگی کا بیمہ ہواہے) یا فلال شکی (جس کا بیمہ ہواہے) اگر مقررہ مدت کے اندر مرے یا ہلاک ہو جائے تو اتنی رقم ملے گی ، یعنی نفع ہوگا اور اگر اس مدت کے بعد مرے یا ہلاک ہو، تو اتنی رقم ملے گی بینی نبیلے کی بہ نسبت نقصان ہوگا ، یہ ایسی شرط ہے جس کا وجود وعدم غیر معین ومبہم ہے ، اور ایسی شرط بر معا ملہ کود ائر کرنا صرح تح تمارہے۔

(رسول الله صَلَىٰ لاَلِهُ عَلَيْهِ وَسِلَم نِے فرمایا که 'قبی' نہرو۔) اور''قبی'' کا مطلب بیہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو یوں کھے کہ اگر تو پہلے مرجائے

⁽۱) البحر الرائق: ۵۵۲/۸، ردالمختار للشامي: ۲۰۳/۲

⁽٢) أبو داود :٢٦٠٩، النسائي:١٦٢٣

مروجهانشورنس پالیسی اوراسلام 🚅 💢 💢 💢

توبیه مکان میرا ہے اورا گرمیں پہلے مرجاؤں تو تیرا ہے۔ (۱)

علامہ قرطبی رَحِمَهُ لللهُ ، أمام مالک رَحِمَهُ لللهُ اور کونیین (امام ابو حنیفہ ومحمہ رحِمَهَا لللهُ) کی جانب سے اس کے منوع ہونے کی وجہ بیربیان کرتے ہیں:

"لان كل واحد منهم يقصد الى عوض لايدرى هل يحصل له، ويتمنى كل واحد منهما موت صاحبه." (٢)

ایک شبه کاجواب

یہاں میمکن ہے کہ بیشہ پیدا ہو کہ' قبی''اگر قمار پر شتمل ہے، تو اس کوتمام ائمہ نے حرام کیوں نہیں قرار دیا؟ امام ابو یوسف رَحِمَ گُلالْ ، امام شافعی رَحِمَ گُلالْ وغیرہ اس کے جواز کے قائل ہیں ، یا خود قمار میں کوئی گنجائش ہے؟

اس کا جواب ہے ہے کہ جن ائمہ نے اس کونا جائز قرار دیا ہے، انھوں نے اس کی تفسیر وہی کی ہے جواو پر مذکور ہوئی کہ ملک کوموت پر علق رکھا گیا ہواور جن حضرات نے اس کو جائز کہا ہے، وہ' قبی'' کی مذکورہ تعریف وصورت ہی کو تسلیم ہیں کرتے ، وہ کہتے ہیں کہ' قبی'' کی صورت ہیں کو ہبہ کر دیا جائے اور ساتھ بینٹر طکی جائے کہ اگر تو پہلے مراتو ہے مکان مجھے واپس مل جائے ؛ ورنہ ہیں ۔ اس صورت میں ملک کوموت پر معلق نہیں رکھا گیا ہے۔ یہ ہبہ بنٹر طِ فاسد ہے۔ نہیں رکھا گیا ہے۔ یہ ہبہ بنٹر طِ فاسد ہے۔ علامہ خلیل احمد محدث سہار نپوری مُرحِن گلائی فرماتے ہیں کہ حضرت مولانا رشید احمد گلائی کی تقریم میں ہے :

" قد اختلف فيه أى في الرقبى ائمتنا الثلاثة، فمن

⁽۱) بذل المجهود: ۵/۱/۵، تفسير القرطبي: ۱/۲۹۹

⁽٢) تفسير القرطبي: ١/٢٩٩

جوزها أراد بالرقبى الهبة بشرط أن ترجع إلى الواهب لومات الموهوب له قبله، ومن أبطلها فسرها بتعليق التمليك على الموت السابق من أيهما، كأن يقول له: إن مت قبلى فهو لي وإن مت قبلك فهو لك، وهو باطل لا محالة لأن تعليق التمليك على شرط هو على خطر الوجود قمار، فكان الخلاف لفظياً مبنياً على اختلاف تفسير الرقبى ."(1)

(ہمارے ائمہ ثلاثہ نے ''رقبی'' کے جواز میں اختلاف کیا ہے، پس جنہوں نے جائز کہا ہے، انہوں نے ''رقبی' سے وہ ہبہ مرادلیا ہے، جو موہوب لہ کے پہلے مرجانے پر واہب کو واپس مل جانے کی شرط پر ہواور جنہوں نے اس کو باطل کہا ہے، انھوں نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ ملک کا پہلے واقع ہونے والی موت پر معلق کرنا چاہے، جس کی ہے کہ ملک کا پہلے واقع ہونے والوں) میں سے پہلے ہوجائے، مثلاً بول کہے کہ اگر تو مجھ سے پہلے مرجائے، تو یہ میرا ہے اورا گرمیں تجھ سے پہلے مرجاؤں تو وہ تیرا ہے اور بیلا محالہ باطل ہے؛ کیوں کہ ملک کوالی پہلے مرجاؤں تو وہ تیرا ہے اور بیلا محالہ باطل ہے؛ کیوں کہ ملک کوالی شرط پر معلق کرنا جو خطرہ میں ہو، وہ قمار ہے، الہذا بیا ختلاف لفظی ہے، جو ' دقتی کی نفسیر کے اختلاف بیمنی ہے ،

حاصل بیر کہ قمار کاحرام ہونا اپنی جگہ مسلمہ حقیقت ہے، اس میں کوئی گنجائش نہیں۔ ہاں " کی صورت و تعریف میں اختلاف ہے، جنہوں نے اس کو قمار کی شکل

⁽۱) بذل المجهود: ۳۰۲_۳۰۱/۵

مروجهانشورنس بإليسى اوراسلام 🚅 💢 💢 💢

دی وہ ناجائز قرار دیتے ہیں اور جنھوں نے دوسری صورت دی وہ جواز کے قائل ہیں۔ بہ ہرحال انشورنس میں چوں کہ قمار صاف طور پر موجود ہے، اس لیے بینا جائز ہوگا۔

انشورنس كےمصالح اور حكم شرعى ميں ترميم كامسك

ابر مہایہ سوال کہ انشورنس کے معاملے میں بڑی مسلحیں ہیں؛ لہذا ان مصالح کے پیش نظر کیا اس کی اجازت ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصالح کا اعتبار وہاں کیا جاتا ہے جہاں مقاصد شریعت فوت نہ ہوتے ہوں اور جہاں مقاصد شریعت فوت ہوتے ہوں، وہاں مصالح کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا، پھر مصالح کے اعتبار کا سوال وہاں پیدا ہوتا ہے، جہاں حکم منصوص نہ ہواور یہاں ایک تو حکم منصوص ہے اور وہ ہے سود کا حرام ہونا ، اسی طرح تمار کا حرام ہونا ، دوسرے ان مصالح کے اعتبار کرنے سے مقاصد شریعت (جوسود کی حرمت سے متعلق ہیں) فوت ہوجاتے ہیں ،لہذا ان مصالح کا اعتبار کرکے انشورنس کے جواز کا فتوی کسی طرح نہیں دیا جاسکتا۔

پھروہ مصالح جن کا ذکر کیا جاتا ہے ان کی مخصیل کچھاسی معالمے پر منحصر نہیں ہے کہ اس میں جواز تلاش کیا جائے ؛ بل کہ شریعت نے ان مصالح کی مخصیل کے لیے دوسری صورتیں تجویز فرمائی ہیں ، جبیبا کہ اس کا ذکر آئے گا۔

انشورنس میں مفاسد

پھر مصالح پر نظر کرنے والوں کو جا ہیے کہ وہ اس کے مفاسد پر بھی نظر کریں ؟
کیوں کہ اگر صرف مصالح کو دیکھا جائے تو بلا شبہ ہراچھی اور بری چیز میں پچھ نہ کھی کہ مصالح کا مصالح نظر آئیں گے ، حتی کہ قر آن نے شراب اور جوئے میں بھی منافع ومصالح کا ہوناتسلیم کیا ہے ، چنال چہ فرمایا ہے:

مروجه انشورنس پاکیسی اوراسلام 🔀 🔀 🔀 🔀

﴿ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْحَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلُ فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ﴾ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ﴾

مگرمنافع ومصالح کوشلیم کرنے کے باوجوداس کوحلال اس لیے نہیں قرار دیا گیا کہ اس میں مفاسد بھی ہیں اور انہی مفاسد کی طرف ﴿إِثْمٌ تحبیر﴾ کے لفظ سے اشارہ کیا گیاہے۔

اور ﴿ اثم ﴾ كابمعنى مفسده بهونا مي ج، جيباك "روح المعانى" ميس ب: "الإثم بمعنى المفسدة في قول ."(1)

الغرض اس سے معلوم ہوا ہے کہ صرف مصالح پر نظر کرنا کافی نہیں ؛ بل کہ دیکھنا
یہ ہے کہ اس میں کچھ مفاسد بھی ہیں یا نہیں ؟ اور بیظا ہر ہے کہ اس معاملے میں بڑے
مفاسد بھی ہیں۔مثلا بیمہ اور انشورنس کی رقم وصول کرنے کے لیے وارث نے بیمہ دار
گوتل کر دیا ، بیرکتنا بڑا مفسدہ ہے۔

غور کیجئے کہ اس سے پیدا ہونے والے مفاسد صرف جان یا مال سے متعلق نہیں ہیں؛ بل کہ روح سے بھی تعلق رکھتے ہیں ، مثلا: دشمنی ، حسد وبغض ، جھوٹ ، مکر وفریب وغیرہ ۔ ان روحانی مفاسد کے ہوتے ہوئے انشورنس کے مصالح کے پیش نظر اس کے جواز کا فتوی نہیں دیا جا سکتا ۔ اسلام میں جانی و مالی مصالح سے زیادہ ، روحانی مصالح قابل اعتنا ہوا کرتے ہیں۔

انشورنس کی مختلف صورتوں میں فرق ہے یا نہیں؟

اس پر میں نے پہلے ہی روشنی ڈالی ہے کہانشورنس کی مختلف صورتیں ہیں ؛ مگران میں سے بیشتر صورتوں میں حکم کے لحاظ سے کوئی جو ہری فرق نہیں ؛ کیوں کہان میں سے

(۱) روح المعاني: ۱۱۵/۲

مروجهانشورنس بإلىسى اوراسلام كالمستخلف كالمستخلف المستخلف المستحد المستخلف المستخلف المستخلف المستخلف المستخلف المستخلف المستخلف المستخلف المستحد المستحد المستخلف المستحد المستخلف المستخلف الم

کسی صورت وشکل میں سودیایا جاتا ہے، تو کسی میں قماریایا جاتا ہے اور بعض صورتوں میں دونوں یائے جاتے ہیں، لہذا بیشکل وصورت کا تفاوت وفرق ہے، معاملے کی حقیقت میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ بعض صورتیں دائر کا جواز میں داخل ہوسکتی ہیں، جبیبا کہ بحث آرہی ہے۔

انشورنس کی بہت سی شکلیں اور صور تیں ہیں ، زیادہ معروف ورائج صور تیں ہیں:

(۱) زندگی کا انشورنس جس کو (LIFE INSURANCE) کہا جاتا ہے۔

(۲) املاک کا انشورنس۔ (۳) ذمہ داریوں کا انشورنس۔ (۴) مڈیکل انشورنس وغیرہ۔ لہذا یہاں ان پر مخضر کلام کیا جاتا ہے۔

(۱) لا نُف انشورنس كاحكم

لائف انشورنس کی صورت ہے ہوتی ہے کہ بیمہ کرنے والے کا بیمہ کمپنی کی جانب سے میڈیکل معائنہ کرایا جاتا ہے اور اس کی رپورٹ کے مطابق اس شخص پراگر کوئی حادثہ اور نا گہانی آفت نہ آئی، تو مثال کے طور پر تیس سال یا بیس سال زندہ رہ سکتا ہے، تو کمپنی اسنے سال کے لیے اپنی شرائط کے مطابق لائف انشورنس کر لیتی ہے اور اس شخص کو ہر ماہ ایک متعینہ رقم کمپنی میں بھرتے رہنا پڑتا ہے، پس اگر وہ میڈیکل رپورٹ کے مطابق بیس یا تیس سال پر مرجاتا ہے یا مدت نہ کورہ سے پہلے مرجاتا ہے تو اس کی جمع شدہ رقم مع سوداس کے وارثین کو دے دی جاتی ہے اور اگر اس مدت میں اس کی موت واقع نہ ہوئی، تو خوداسی کو وہ رقم مع سودل جاتی ہے۔

اس کا حکم واضح ہے کہ بیرنا جائز ہے؛ کیوں کہ اس میں ایک تو سودی معاملہ ہے اور دوسرے جو ااور قمار بھی ہے اور - جبیبا کہ عرض کیا گیا - بیدونوں چیزیں اسلام میں سخت حرام ونا جائز ہیں؛ اس لیے جومعاملہ ان دونوں سے مرکب ہو، وہ بہ درجہ ولی

مروجہانشورنس پاکیسی اوراسلام کے کی ہے۔ حرام و نا جائز ہے۔

ہندوستان کے موجودہ حالات میں لائف انشورنس

مگریہاں بعض حضرات نے ایک سوال اُٹھا یا ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں، جہاں آئے دن فرقہ وارانہ فسادات کا سلسلہ رہتا ہے اور مسلمانوں کی جانیں اور املاک بالکل محفوظ نہیں رہتیں؛ بل کہ بسا او قات مسلمانوں کی بستیوں کی بستیاں نباہ وہلاک کر دی جاتی ہیں، کیا اس کی گنجائش ہے کہ مض اپنی جان کی حفاظت کی خاطر لا نف انشورنس کرایا جائے؟

اس کا جواب میرے نزدیک بیہ ہے کہ اس کی شرعا کوئی گنجائش نہیں ؟ کیوں کہ:

(۱) کسی عام حادثے میں مارے جانے میں اور فرقہ واربت میں مارے جانے میں کوئی فرق نہیں ؟ اگرایک شخص اس لئے انشورنس کراتا ہے کہ کسی عام حادثے میں مارے جانے کی وجہ سے مصائب پیش آتے ہیں ، تو اس کا ناجا ئز ہونا مسلم ہے ، تو اگر کوئی اس لیے انشورنس کراتا ہے کہ فرقہ واربت میں مارے جانے سے مصائب کا سامنا ہوگا، تو اس کے جائز ہونے کی کیا علت ہے؟ اور آخران دونوں میں بنیا دی اور جو ہری طور پر کیا فرق ہے ؟

(۲) دوسرے اس سلسلے میں جو بیہ کہا جاتا ہے کہ لاکف انشورنس کرانے سے حکومت ہماری جانوں کی ذہے دار ہوجاتی ہے اور فسا دات کی صورت میں حفاظت کا چست نظام بنا کر فرقہ واربت کوختم کر سکتی ہے، بیخض ایک خام خیالی ہے؛ کیوں کہ شخفین کرنے سے معلوم ہوا کہ فرقہ واربت میں ہونے والے حوادث کی انشورنس سمینی ذمے دار نہیں ہوتی۔

مروجهانشورنس پالیسی اوراسلام 🚅 💢 💢 💢 💢

(۳) تیسر ہے ہے کہ کیا انشورنس کرانے کی صورت ہی میں حکومت ہماری جان و مال کی حفاظت کی ذمے دار ہے؟ کیا اس کے بغیر وہ اس کی ذمے دار نہیں ہے؟ اگر ہے تو پھر وہ کیوں حفاظت نہیں کرتی ؟ اور اگر ذمے دار ہونے کے باوجودوہ اس میں کوتا ہی کرتی ہے تو کیا یقین ہے کہ انشورنس جیسی حرام چیز کا ارتکاب کرنے کے با وجودوہ اپنی ذمے داری کو پوری کرے گی؟

(۴) اگران حالات کی وجہ سے انشورنس کو جائز قرار دیا جائے ، تو سوال ہے ہے کہ کیا یہ جواز صرف ان حالات کے زمانے میں ہوگایا ہر زمانے میں؟ اگراس کا زمانہ محدود ہوگا تو اس کی حد کیا ہوگی؟ کیوں کہ حالات تو ہر وقت کیساں نہیں رہتے ، جس طرح عافیت کے حالات کیساں نہیں ہوتے اسی طرح فسادات کے حالات بھی کیساں نہیں ہوتے ، تو یہ جواز کب تک کے لیے ہوگا؟ ظاہر ہے کہ اس کا متعین کرنا ایک متعذر امر ہے اس لیے یہ تعین تو کیا نہ جاسکے گا ، لامحالہ اس کو غیر محدود طور پر جائز کہنا پڑے گا ، چاہے حالات کی ہوں ، تو کیا اس کی کوئی اہلِ علم و دین اجازت دے سکتا ہے؟

الغرض لائف انشورنس کی گنجائش دینا بلا وجہ ایک حرام کو حلال کرنے کے مترادف ہے اور اس میں کوئی مصلحت نہیں؛ بل کہ سراسر مفاسد ہیں ،الہذا بیسوال خارج از بحث ہے۔

(۲)املاک کاانشورنس

املاک واشیا کے انشورنس میں یہ ہوتا ہے کہ طالبِ انشورنس ایک مقررہ مدت مثلاً تین ماہ یا چھے ماہ یا سال بھر کے لیے انشورنس تمپنی کے شرائط وضوابط کے مطابق،

مروجهانشورنس ياليسى اوراسلام كالمستحجين المستحجات المستحجات المستحجات المستحجات المستحجات المستحجات المستحجات المستحجات المستحد المستح

ایک متعینہ رقم جمع کرتا رہے گا اور اس طے شدہ مدت کے درمیان اگروہ املاک کسی حادثے کا شکار ہوجائے ، تو انشورنس کمپنی اس کے نقصان کی تلافی کرتی ہے اور اگر اس مدت میں اس املاک برکوئی حادثہ ہیں پیش آیا ، تو وہ جمع شدہ رقم سمپنی واپس نہیں کرتی ؛ بل کہ خودر کھ لیتی ہے۔

اس صورت کا حکم بھی یہی ہے کہ بینا جائز ہے اور اس کی وجہ بیہ ہے کہ اس صورت میں اگر چہ کہ سوز نہیں آتا؛ کیوں کہ مینی کوئی رقم واپس نہیں کرتی ، لیکن اس صورت میں قمار پایا جاتا ہے ؛ کیوں کہ املاک کو نقصان پہنچنے اور نہ پہنچنے دونوں کا امکان ہے، اگر نقصان ہوا اور کمپنی نے اس کی تلافی کی تو فائدہ ہو گیا اور اگر نقصان ہی نہ ہوا اور تلافی کی نوبت ہی نہ آئی تو بیمہ کرانے والے کا نقصان ہوا، اس طرح یہ معاملہ نفع ونقصان کے درمیان دائر ہونے کی وجہ سے قمار میں داخل ہے۔ علامہ ابن نجیم اور علامہ شامی فرماتے ہیں کہ:

" لأن القمار من القمر الذي يزداد تارة و ينقص أخرى وسمي القمار قمارًا لأن كل واحد من المقامرين ممن يجوز أن ينه ماله إلى صاحبه و يجوز أن يستفيد مال صاحبه وهو حرام بالنص ."(۱)

بعض علما كي غلط فنجي

اس مسئلے میں بعض علما کوعلامہ شامی کی ایک عبارت سے دھوکہ لگا ہے اور انہوں نے املاک کے بیمہ کی ایک تاویل سے اجازت دی ہے ، چناں چہ مفتی شبیر احمر صاحب (مفتی دار الافقا، مدرسہ شاہی ، مراد آباد) نے کہا:

⁽۱) البحر الرائق: ۱/۵۵۴/۸ الشامي: ۲/۳/۲

"املاک کے بیمہ میں سوز نہیں ملتا، البتہ اس میں قمار پایا جاتا ہے؛ مگر سگین حالات میں عارضی طور پر "الضرور ات تبیح المحظور ات" وغیرہ قواعد کے تحت اس کی گنجائش دی جاسکتی ہے اور نقصا نات کی تلافی کے نام سے بیمہ کمپنی جور قم دیتی ہے، وہ امداد واعانت کے درج میں ہوگی اور اگر بیمہ شدہ اموال واملاک کی حفاظت کی ذمے داری کمپنی ایخ اور کی شدہ رقم اجرت کے حکم میں ہوجائے گی اور نقصا نات کی تلافی کی رقم ضانت و اجرت کے حکم میں ہوجائے گی اور نقصا نات کی تلافی کی رقم ضانت و تاوان کے درجے میں ہوجائے گی اور نقصا نات کی تلافی کی رقم ضانت و تاوان کے درجے میں ہوجائے گی اور نقصا نات کی تلافی کی رقم ضانت و تاوان کے درجے میں ہو کر جائز ہوجائے گی"۔ (۱)

اوراس پرعلامه شامی کی ایک عبارت سے استدلال کیا ہے، اور وہ یہ ہے:
" و إن کان صاحب السوکرة هو صاحب المرکب یکون أجيراً مشتركاً (إلى قوله) ولو قال إن كان مخوفاً و أخذ مالک فأنا ضامن ضمن. "(۲)

(خلاصہ توجمہ: اور اگر بیمہ کمپنی ازخود مال پہنچانے کی ذمے دار ہے، تو وہ اجیر مشترک ہوگا (شامی کا قول) اگرخوف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میں اس کا ضامن ہوں گا تو ضامن ہوجائے گا۔)

مگراحقر کواس میں کلام ہے، جہاں تک مسئلہ ہے ضرورت شدیدہ کا ،تواس میں اگرواقعی ضرورت کا تحقق ہوجائے ،تو بے شک فقہی قواعد کی روشنی میں اس کی اجازت ہوسکتی ہے؛ مگراصل سوال تحقق کا ہے اور دوسرا سوال بیر ہے کہ بیرعارضی گنجائش کب

⁽۱) ایضاح النوادر: ۴۲۱–۴۷۵، ازمفتی شبیراحمه صاحب قاسی

⁽۲) الشامي: ۱۲۰/۴ *ا*

مروجهانشورنس یا کیسی اوراسلام 🚅 🔀 🔀 🔀 🔀

تک ہوگی؟اس کے حدود کیا ہوں گے؟ اور ظاہر ہے کہاس کا طے کرنا آسان نہیں۔ اب رہا ہیمسکلہ کہ اگر تمپنی خود مال کی حفاظت کی ذیبے دار ہو،تو جمع شدہ رقم اجرت مان لی جائے گی اور جواس سےزائدنقصان کی تلافی میں لگاہے،اس کو تاوان و ضانت قرار دیا جائے گا ،اس میں سے پہلی بات توضیح ہے؛ مگر دوسری بات صحیح نہیں اور نہ بیا علامہ شامی رَحِمَهُ لاللہ کا قول ہے؛ بل کہ انھوں نے ایک اشکال کے سمن میں لکھا ہے اورآ کے چل کراس کی تر دید کردی ہے،ان کے کلام کا حاصل ہیہ ہے:

''علامہ شامی رَحِمَهُ للللهُ نے اولاً بیمہ کی صورت کو جو ان کے زمانے میں ''سوکرہ'' کے نام سے جاری تھی، نا جائز قرار دیا ، پھراس پر ایک اشکال کیا کہ جس کے پاس ود بعت رکھی جائے ، وہ اگراس براجرت لے تو ہلاک ہونے کی صورت میں اس برضان آئے گا ،اسی طرح بیمہ میں بھی کہا جا سکتا ہے کہ بینی جب اجرت لیتی ہے توہلا کت کی صورت میں اس برضان آئے گا۔

علامہ شامی رحم گالیا گانے اس کے جواب میں فرمایا:

"اگرصاحب السوكره (كميني) ہى اموال كى حفاظت كى ذھے دار ہو،تو جمع شدہ رقم کوا جرت قرار دیا جاسکتا ہےاوروہ کمپنی''اجیر مشترک'' ہوگی؛لیکن اجیرمشترک ان چیزوں کا ضامن ہیں ہوتا،جس سے بچنا ممکن نه ہو، جیسے موت ،غرق وغیر ہ۔''

اس کے بعد پھرایک سوال قائم کیا کہ "باب کفالة الموجلین" میں بیمسلہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ اس راستے سے جاؤ ، بیر راستہ ماً مون ہے اوروہ شخص اس راستہ سے گیا اور اس کا مال بکڑ لیا گیا ،تو یہ کہنے والا ضامن نہ ہوگا اور اگراس نے کہا کہ '' اگر بہراستہ خوف ناک ہوا اور تیرا مال پکڑ لیا گیا، تو میں اس کا مروجهانشورنس پاکیسی اوراسلام 🚅 💢 💢 💢 💢

ضامن ہوں، تو یہ خفس ضامن ہوگا اور شارح نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس صورت میں اس دھوکہ دینے والے نے صاف طور پر راستے کے سلامت رہنے کی ضانت کی ہے؛ اس لیے اس پر ضان آئے گا، بہ خلاف پہلی صورت کے کہ اس میں "میں ضامن ہوںگا" کہہ کر اس نے ضانت نہیں کی ہے، اور "جامع الفصولین" میں کما ہے کہ اصل یہ ہے کہ دھوکہ کھانے والا دھوکہ دینے والے سے ضان اس وقت میں کمھا ہے کہ اصل یہ ہے کہ دھوکہ آپسی لین دین میں ہویا دھوکہ دینے والے نے سلامت لیا سرتنے کی ضانت دی ہو، اس کی نظیر یہ ہے جیسے طحان (چکی پیننے والے نے سلامت رہنے کی ضانت دی ہو، اس کی نظیر یہ ہے جیسے طحان (چکی پیننے والے) نے گیہوں والے سے کہا کہ گیہوں ول میں وال دو، اس نے وال دیا اور وہ گیہوں سوراخ سے نکل والے سے کہا کہ گیہوں ول میں والی دو، اس سے والی دیا اور وہ گیہوں سوراخ کے خلاصہ کریا فی میں جو کہ دیا ہے جب کہ وہ سلامتی کا نقاضا کرتا ہے۔خلاصہ کی کیا سامت معالی کہ اس نے معالی میں دھوکہ دیا ہے جب کہ وہ سلامتی کا نقاضا کرتا ہے۔خلاصہ یہ کہ جس طرح ان صورتوں میں دخان آتا ہے اسی طرح بیمہ کی صورت میں بھی صان لاگو کیا جاسکتا ہے۔

اس اشکال کا جواب علامہ شامی نے بیہ دیا ہے کہ دھوکہ والی صورت میں بیہ ضروری ہے کہ دھوکہ والی صورت میں بیہ ضروری ہے کہ دھوکہ دینے والاتو پیش آنے والے خطرہ سے آگاہ ہو، جبیبا کہ طحان والامسئلہ دلالت کرتا ہے اور دھو کہ کھانے والے کواس کاعلم نہ ہو۔

اس کے بعد علامہ شامی رحمہ گلالی بیمہ پنی کے مسئلے کے متعلق فر ماتے ہیں کہ بیہ مخفی نہیں کہ بینی دھو کہ دینے کا نہ ارادہ رکھتی ہے اور نہ غرق کا خطرہ بیش آنے سے پہلے اس کواس کاعلم ہوتا ہے اور رہا چوروں اور ڈاکووں کا خطرہ ، تو وہ تو سب کو معلوم ہے ، کمپنی کو بھی اور بیمہ داروں کو بھی ، لہذا ہے مسئلہ ہمارے مسئلہ سے متعلق نہیں ہے۔ (۱)
اس بوری تفصیل سے یہ بات واضح ہے کہ علامہ شامی اس عبارت میں کمپنی پر

⁽۱) الشامي:^۱/۲۵–۱۵

مروجهانشورنس پالیسی اوراسلام کی کی اوراسلام

ضمان کونا درست قرار دینا جاہتے ہیں ، نہ بیہ کہاس کی حمایت کرنا جاہتے ہیں ، جبیبا کہ سمجھ لیا گیا ہے۔

نیزاس سلسلے میں مولانا کو ایک غلط فہمی ہے ہوئی ہے کہ علامہ شامی کی عبارت میں جوبات بہ طوراشکال آئی ہے، اس کوعلامہ شامی کا''فتو ک' سمجھ لیا ہے، حال آں کہ خود شامی رَحَمَیُ لُولِیہُ نے اس کی تر دید کر دی ہے اور پھر اس عبارت میں " و إن کان مخو فا الخ" جو آیا ہے اس کا ترجمہ یا خلاصہ اس طرح کیا گیا ہے ''اگر خوف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میں الخ' ہی ترجمہ ومطلب بھی غلط ہے؛ کیول کہ ہے" محوفاً 'کسی کا حال نہیں ؛ بل کہ ہے" کا کن "کی خبر ہے اور بیہ پورا جملہ " قال' کا مقولہ ہے ، لیعنی ''اگر وہ کہنے والا بیہ کہتا ہے کہ ''اگر بیراستہ خوف ناک ہواور تیرا مال پکڑ لیا گیا تو الخ' 'کھا لا یہ خفی علی من أمعن النظو۔

(۳) ذ مے دار بول کا انشورنس

ذے داری کے انشورنس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ تعلیم ، شادی بیاہ وغیرہ کی فاطر بچوں کے نام سے ان کے ذمے دار: مثلاً ماں باپ وغیرہ ایک متعینہ مدت کے لیے رقم جمع کرتے ہیں اور اس پر کمپنی تعلیم یا شادی وغیرہ کی ذمے داری لیتی ہے اور اس متعینہ مدت کے بعد کمپنی اپنی اس ذمے داری کو پورا کر دبتی ہے اور اگر جمع کر فاجھوڑ دیا، تو کمپنی جمع شدہ رقم واپس نہیں کرتی ۔ فوالوں نے درمیان میں جمع کرنا چھوڑ دیا، تو کمپنی جمع شدہ رقم واپس نہیں کرتی ۔ فلا ہر ہے کہ اس صورت میں سود بھی ہے اور قمار بھی ؛ اس لیے یہ صورت قطعی حرام ونا جائز ہے ، سود اس لیے کہ اس میں مدت پوری کرنے کے بعد مقررہ رقم ملتی ہے ، جو جمع شدہ رقم سے زائد ہوتی ہے اور لوگ اس کے لالج میں ذمے داریوں کا بیمہ کراتے ہیں اور قمار اس لیے کہ اس میں رقم مدت مقررہ تک جمع کی تو زائد ملتی ہے اور کراتے ہیں اور قمار اس لیے کہ اس میں رقم مدت مقررہ تک جمع کی تو زائد ملتی ہے اور

مروجہانشورنس پالیسی اوراسلام کے کہا کہ تو جوجمع کی ہے وہ بھی سوخت ہوجاتی اگر خدانخو استہ مدت مقررہ تک رقم جمع نہ کی گئی، تو جوجمع کی ہے وہ بھی سوخت ہوجاتی ہے، لہذا بیصورت بھی نا جائز وحرام ہے۔
(مم) مبیر یکل انشورنس

ذہے داریوں کےانشورنس ہی کے ممن میں'' میڈیکل انشورنس اسکیم'' بھی آتی ہے، جوآج کے دور میں وسیع پیانے برتھیل رہی ہے، بالخصوص اس لیے کہآج کے دور میں بیاریوں کی کثرت وتنوع اوران کی بیجیدہ صورت حال لوگوں کے لیے زیادہ یریشانی کا باعث بنی ہوئی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ علاج معالیے کی نئی نئی صورتوں اور طریقوں اور تشخیص امراض کے جدید آلات ومشینوں نے علاج کو بے حد مہنگا کردیا ہے اور متوسط طبقے کے لیے اس کا تخل تقریباً نا قابل تصور ہوتا جارہا ہے، اس صورت ِ حال نے ''میڈ یکل انشورنس اسکیم'' کوفروغ دینے میں بڑی مدد کی ہے۔ میڈیکل انشورنس کی شکل ہے ہوتی ہے کہ ایک سال کی مدت کے لیے طے شدہ ایک رقم یالیسی ہولڈر کوجمع کرنا بڑتا ہے،جس کی وجہ سے انشورنس نمینی اس سال کے درمیان لاحق ہونے والے بیاری کے علاج کی ذمیداری لیتی ہے اور اس کے لیے ایک بڑی رقم دیتی ہے جومعاملہ کے وفت ہی طے کر دی جاتی ہےاورا گروہ شخص اس سال بیارنہ ہوا،تو اس کی جمع شدہ رقم اس کوواپس نہیں کی جاتی ۔

اس انشورنس کا حکم بھی واضح ہے اور اوپر بیان کردہ تفصیل کی روشنی میں اس کا جواب یہی ہے کہ بیہ حرام و ناجائز ہے ؛ کیول کہ اس میں سود و قمار کی ساری لعنتیں موجود ہیں ؛ کیول کہ اس میں ایک امکانی ؛ بل کہ متوہم بیاری پر معاملہ کیا جاتا ہے ، جو اگر بیش آ جائے تو بالیسی ہولڈر لاکھوں حاصل کر لے گا اور اگر نہ بیش آئے ، تو جورقم جمع کی تھی ، وہ بھی سوخت ہوگئی ۔ ظاہر ہے کہ بیرخالص قمار ہے اور جورقم جمع شدہ رقم

مروجهانشورنس پاکیسی اوراسلام کی کی اوراسلام

پرزیادہ ملے گی وہ سود بھی ہے ،اس طرح بیہ معاملہ سود و قمار پرمشتل ہونے کی وجہ سے بلاشبہ حرام ہے۔

بعض علمانے اس پر کماحقہ غور نہ کرنے کی وجہ سے اس کے جواز کی طرف اپنے رجحان کا اظہار کیا ہے اور اس کو تعاون کی ایک شکل قرار دیا ہے ؟ مگر سوال یہ ہے کہ تعاون کی بیشکل سودوقمار ہونے کے باوجود جائز کس طرح ہوسکتی ہے؟

البتہ وہ ممالک جہاں میڈیکل انشورنس قانو ناً لا گو ہے اور وہاں کے شہر یوں یا واردین وصادرین کے لیے لازم کر دیا گیا ہے ، وہاں مجبوری کی وجہ سے میڈیکل انشورنس کرانے کی اجازت ہوگی ؛ اس لیے نہیں کہ بیہ جائز ہے ؛ بل کہ اس لیے کہ وہ مجبور ہیں اور اس سے بچنابس میں نہیں ؛ لیکن اس سلسلے میں دوبا تیں قابلِ لحاظ ہیں :

ا-ایک تو یہ کہ یہ جواز صرف ان کے لیے ہوگا جو مجبور ہیں اور مجبوریا تو وہ لوگ ہیں جوان ممالک کے اصل باشند ہے ہیں یا وہاں ان لوگوں نے بود باش اختیار کرلی ہے ، یا وہ جو کسی شدید جاجت وضرورت کے لیے وہاں جاتے ہیں اور جولوگ محض سیر وتفریح کے لیے ایسے ممالک میں جاتے ہیں وہ اس جواز کے دائر سے میں نہیں آتے ، لہذا ان کو یا تو وہ اں جانا نہیں جا ہے یا انشورنس نہیں کرانا جا ہے۔

۲- دوسری بات بیہ ہے کہ اگر مجبوری کے تحت ایسے ممالک میں انشورنس کرائے تولازم ہے کہ اپنی جمع شدہ رقم سے زائد جو کچھ کمپنی کی طرف سے ملے ، وہ بلانیتِ تواب صدقہ کردے۔ ہذا ماعندی ، واللہ اعلم .

(۵) كاغذات كابيمه

اس کے بارے میں حضرت مولانامفتی محمد شفیع صاحب مُرحَدُ اُللِیْ نے لکھا ہے: "اس کا رواج کچھ قدیم ہے، اسی لیے علامہ ابن عابدین شامی رَحُرُ اللّٰهُ جومتاً خرین میں افضل الفقها مانے گئے ہیں، انھوں نے اس کا ذکر " کتاب الجھاد، باب المستامن" میں بنام "سوکرہ" کیا ہے؛ مگراس کی جوصورت کھی ہے، وہ موجودہ بیمہ سندات و کاغذات سے "مگراس کی جوصورت کھی ہے، وہ موجودہ بیمہ سندات و کاغذات میں قدر مختلف ہے اور علامہ شامی رَحِمُ اللّٰهُ نے اس کو بھی ناجائز قرار دیا ہے ؛ مگر انھیں کی تحریر سے بیمہ سندات و کاغذات کی مروجہ صورت کا جواز معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں نقل کیا ہے:

"إن المودع إذا أخذ الاجرة على الوديعة يضمنها إذا هلكت".(١)

(جس شخص کوکوئی سامان به غرضِ حفاظت دیا جائے ،اگروہ اس کی حفاظت کا معا وضہ لیتا ہے،تو ضائع ہو جانے کی صورت میں اس پر ضمان واجب ہوگا۔)

ظاہر ہے کہ محکمہ ڈاک وغیرہ جو سندات و کاغذات وغیرہ سربہ مہر کر کے حفاظت کی فیس بھی لیتا ہے، تو فاظت کی فیس بھی لیتا ہے، تو ضائع ہو جانے کی صورت میں مذکورہ روایت کی بنایر ضائع شدہ کا غذات کا ضان اس پرلازم آئے گا۔ (۲)

انشورنس میں سود لیے بغیر شرکت کا حکم

ایک سوال اس سلسلے میں بیر کیا جاتا ہے کہ اگر کو نی شخص انشورنس کے معاملے میں سود سے بچار ہے اور صرف اپنی اصل رقم کی واپسی جاہتا ہو، تو کیا بیر معاملہ جائز ہوسکتا ہے؟

⁽۱) الشامي

⁽۲) رساله بیمه ژندگی، مندرجه جواهرالفقه:۱۸۲/۲-۱۸۳

مروجهانشورنس پالیسی اوراسلام 🚅 💢 💢 💢 💢

اس بارے میں ایک تواس برغور کرنا ہے کہ اگر کوئی شخص اس معاملے میں سود لینے سے محتر زربا، تو وہ اس برائی ومفسدہ سے بچ تو گیا؛ لیکن جب اس کو بیمعلوم ہے کہ اس کا اس معاملے میں لگایا ہوا رو پید، سودی کاروبار میں لگایا جا تا ہے، تو یہ سودی کاروبار میں تعاون ہوا اور یہ بھی ناجائز ہے؛ کیوں کہ اسلام میں حرام کام کا تعاون بھی حرام ہے، دو مختار "میں ہے:

" ويكره تحريماً بيع السلاح من أهل الفتنة، إن عَلِمَ الأنه إعانة على المعصية، وبيع ما يتخذ منه كالحديد ونحوه يكره الأهل الحرب الا الأهل البغي لعدم تفرّغهم لعمله سلاحاً." (1)

اوراو پروہ حدیث گزر چکی ہے، جس میں سود لینے، سود دینے اوراس پر گواہ بننے اوراس پر گواہ بننے اوراس کا حساب لکھنے کوا یک ہی در ہے کا گناہ قرار دیا گیا ہے، جب گواہ بننا اور حساب لکھنا بھی تعاونِ حرام میں داخل ہوجا تا ہے، تو جانتے ہو جھتے ، اپنار و پیدا لیسے لوگوں کے حوالے کرنا جواس کوسود پرلگاتے ہوں؛ کیوں کر تعاونِ حرام نہ ہوگا؟ اس لیے سود لیے بغیر بھی اس معالمے میں شرکت ناجائز ہوگی۔

اس کے علاوہ یہ بھی غور کرنا ہے کہ اس معاملے میں قمار بازی بھی ہے، اگر سودنہ لیا جائے، تو ایک مستقل گناہ ہے ، اس کا کیا ہوگا؟ بخاری کی ایک حدیث میں ہے:

«من قال لصاحبه تعال أقامرك فليتصدق.» (جس نے اپنے ساتھی سے بیکھا كہ چل، ہم قمار بازی كريں گے، تو

⁽۱) الدر المختار :۲۲۸/۴

مروجهانشورنس پالیسی اوراسلام 🚅 💢 💢 💢

اس کوچاہیے کہ صدقہ دے۔)(۱)

جب کسی سے صرف بیہ کہنا کہ چلو، جوا کھیلیں، موجب تصدق ہے، تو خود قمار بازی کا کیا حال ہوگا؟ للہذا سود لیے بغیر بھی اس میں شرکت دو وجہ سے نا جائز ہوگی، ایک تواس لیے کہاس میں شرکت سودی کاروبار کے تعاون کا ذریعہ ہے اور دوسر سے اس لیے کہاس میں قمار بازی کا گناہ ہے۔

ربابا امداد؟

اور بیر کہنا کہانشورنس کے معاملے میں کمپنی جورقم سود کے نام سے ادا کرتی ہے، وہ ربا اور سوز نہیں ہے؛ بل کہوہ بیمہ داروں کی امداد واعانت اور تبرع واحسان ہے، بیہ غلط ہے۔

کیوں کہ ہر چیز کا تھم اس کی حقیقت سے متعلق ہوا کرتا ہے، نام سے نہیں ،اگر کوئی شخص شراب کوشر بت کا نام دے دے ، تو صرف نام کے بدل جانے سے اس پر حلت کا تھم نہیں لگایا جائے گا ؛ بل کہ دیکھا یہ جائے گا کہ اس مسمی بہ شربت شی میں نشہ ہے یا نہیں ؟اگر ہے تو بلا شبہ حرمت کا تھم لگایا جائے گا ،اگر چہ نام ،اس کا شربت ہی ہوجائے اس طرح سمجھنا جا ہے کہ انشورنس کے معاملے میں جورقم زائد دی جاتی ہے ، معققت کے لحاظ سے ربا شرع ہے ،اس کو امداد واعانت یا تبرع واحسان کا نام دینے حقیقت کے لحاظ سے ربا شرع ہے ،اس کو امداد واعانت یا تبرع واحسان کا نام دینے سے اس کے تھم حرمت میں کوئی فرق نہ آئے گا ؛ بل کہ وہ بدستور حرام ہی ہوگا۔

سے اس کے تھم حرمت میں کوئی فرق نہ آئے گا ؛ بل کہ وہ بدستور حرام ہی ہوگا۔

پھر جس کو یہاں امداد واحسان کہا جارہا ہے ، اس پر امداد واحسان کی تعریف بھی صادق نہیں آتی ؛ کیوں کہ امداد واحسان میں جرنہیں ہوتا اور انشورنس کی اس زائد رقم

⁽۱) البخاري:۳۲۸۲،مسلم: ۱۳۱۰۷

مروجهانشورنس ياليسى اوراسلام كالمستخليل

میں جبر ہوتا ہے۔خود کمپنی بھی اور بیمہ دار بھی اس بات کو بیھتے ہیں کہا گر کمپنی زائدر قم ادانہ کرے ،تو قانونی جارہ جوئی سے وصول کی جاسکتی ہے۔

ہتا ہے یہ کیسااحسان ہے،جس میں جبر بھی ہوسکتا ہے؟ غرض یہ کہ بیدر ہا،ر ہاہی ہےاور حرام ہے، تا ویلوں اور ناموں کی تبدیلی سے اس کے اصل حکم میں پچھ بھی فرق نہیں آتا۔

دارالحرب ميں سود کا مسکلہ

جب بھی انشورنس اور اس میں سود ہونے کی بحث اٹھتی ہے، تو عام طور پر دار الحرب میں سود کا مسلہ بھی زیر بحث لا یا جا تا ہے اور یہ کہا جا تا ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے؛ اس لیے یہاں سود کی گنجائش ہے، لہذاانشورنس بھی درست ہونا چاہیے۔ اس پر گفتگو سے قبل ہم اصل مسکے کی وضاحت کرتے ہیں ، پھر مسئلہ زیر بحث کی طرف آئیں گے۔ دار الحرب میں حربی سے اس کی رضا مندی کے ساتھ سود لینے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ اور امام حمد رحمہ اللہ جواز کے قائل ہیں اور امام ابو یوسف اور ائمہ ثلاثہ (امام شافعی ،امام مالک ،امام احمد رحمہ کی گلہ) عدم جواز کے قائل ہیں۔

علامه صلفی رَحِمَهُ لاللهُ فرماتے ہیں:

" (ولا بين حربي ومسلم) مستأمن، ولو بعقد فاسد أو قمار - ثمة لأن ماله ثمة مباح، فيحل برضاه مطلقاً بلاغدر خلافاً للثاني و الثلاثة." (۱)

⁽۱) الدرالمختار مع الشامي:۵/۱۸۲

مروجهانشورنس ياليسى اوراسلام 🔀 🔀 🔀

"البحر الرائق" ميس م

" قوله: (و لابين الحربي والمسلم ثمة) أي لاربا بينهما في دار الحرب عندهما خلافاً الأبي يوسف رَحَمُ اللِّليمُ . " (١) ا مام اعظم مَرْعَنُ اللِّهُ جوجواز کے قائل ہیں،ان کے نز دیک اس کے جواز کی چند شرطیں ہیں،ان بربھی نظر ڈال لینا ضروری ہے:

(۱) حربی سے سود لینے والا ابیامسلمان ہو، جو دارالاسلام سے امن لے کر دار الحرب آیا ہو۔ جسے فقہا کی زبان میں مستامن کہتے ہیں ،'' در مختار'' کی مذکورہ بالا عبارت میں مسلم کے ساتھ مستامن ہونے کی قیدمصرح ہے۔ لہذا جومسلمان دارالحرب ہی میں رہتا ہو،مستامن نہ ہو،وہ حربی کا فریسے سوزہیں لےسکتا۔

(٢) يا سود لينے والامسلمان اسير (قيدي) هو، قال ابن عابدين: قوله: " (ومسلم مستأمن) ومثله الأسير. "(٢)

اوراسیر کے سود لینے کے جواز میں امام ابو یوسف بھی امام اعظم مُرحَمُنُ لُالِیْنُ کے ساته متفق بين، كما صرح به الشامي حيث قال:

" وخلافه (أي أبي يوسف رَحَمُ اللِّلَّ) في المستأمن دون الأسير. "(٣) (۳) ما بيسود لينے والا ابيامسلمان ہو جو دار الحرب ہي ميں اسلام لايا ہواور ہجرت نہ کیا ہو۔

في الدر المختار:

قلت : و منه يعلم حكم من أسلما ثمة، ولم يهاجرا ،

⁽۱) البحر الرائق:۲/۱۳۵

⁽٢) الشامي على الدر:١٨٦/٥

⁽٣) الشامي: ١٨٦/٥

مروجهانشورنس ياليسى اوراسلام كالمستخلف

"احتوز بالحربي عن المسلم الأصلي والذمي ."(٢)
(۵) يايه معامله السمسلمان سے ہوجو دار الحرب میں اسلام لا يا ہو اور دار الاسلام كى طرف ہجرت نه كيا ہو۔ الاسلام كى طرف ہجرت نه كيا ہو۔ "در وقتار" و" البحر الرائق" ميں ہے:

" وحكم من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر كحربي، فللمسلم الربا معه خلافاً لهما." (")

ریتواصل مسئلہ ہوا، اب سب سے اہم بات اس کو ہندوستان پرمنطبق کرنے کی ہے۔ بعض حضرات اگر چہاس سے فائدہ اٹھا کر ہندوستان میں انشورنس اور سود کے جواز پرفتو کی دیتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان پراس کو منطبق کرنا سخت ترین دشوار بات ہے۔ اولاً تو اس لیے کہ موجودہ ہندوستان کا دارالحرب ہونا خود مختلف فیہ مسئلہ ہے اور ہمارے بہت سے اکابر نے ہندوستان کو دارالاسلام قرار دیا ہے، تو اس میں سود کے جواز کا فدکورہ مسئلہ کیسے اٹھا یا جاسکتا ہے؟

ٹانیاً اس لیے کہ بیسود لینے کا جواز اسی وفت ہے جب کہ بیحر بی کا فرسے، یا اس مسلمان سے لیا جائے جو دار الحرب ہی میں اسلام لا یا ہواور دار الاسلام کی طرف

⁽۱) الدرالمختار مع ردالمحتار:۱۸۲/۵–۱۸۷

⁽۲) الشامي: ۱۸۲/۵

⁽٣) الدر المختار مع الشامي:٥/١٨٦/٥البحر الرائق:١/١/١/

مروجهانشورنس پاکیسی اوراسلام 🔀 🔀 🔀

ہجرت نہ کیا ہواور پیظا ہر ہے کہان شرا کط کاتحقق یہاں ممکن نہیں۔

ٹالٹاس کیے کہ موجودہ زمانے میں دارالحرب میں اسلام لانے کے بعد دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنا، ناممکن ہاورخو دوارالاسلام ایسے افرادکوشہریت دینے کو تیار نہیں، ایسی صورت میں ہجرت نہ کرنے سے کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہان لوگوں کا مال غیر معصوم ہے؟ پھراس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ آج ہندوستان میں کسی بھی مسلمان کا مال معصوم نہ رہے اورایک دوسرے کا مال لے لینا اورضائع کردینا گناہ وضان کا موجب نہ ہواور ریہ بات جس عظیم فتنے کا باعث ہوسکتی ہے وہ ظاہر ہے۔

أبكابهم مسئله

اس کے ساتھ ایک اور بات بھی قابلِ توجہ ہے، وہ یہ کہ امام اعظم مُرحَمُ اللّٰہ فی جودار الحرب میں عقو د فاسدہ ، مثل ربا ، وغیرہ کو جائز قرار دیا ہے ، اس میں یہ بھی شرط ہے کہ مسلمان ، حربی کا فریاح بی مسلمان کے مال سے نفع اندوز ہو ، اور کا فرکومسلمان کے مال سے نفع اندوز ہونے کا موقعہ نہ ملے اور اگر خدانخو استدان میں سے کسی معاملے میں حربی کا فرکونفع ہو، تو اس کی اجازت نہیں ہے۔ ملامہ ابن الہمام نے فتح القدیم میں فرمایا:

" إلا أنّه لا يخفى أنه إنما اقتضى حلّ مباشرة العقد إذا كان الزيادة (الربا) ينالها المسلم، و الربا أعم من ذلك، إذ يشمل ما إذا كان الد رهمان من جهة المسلم أو من جهة الكافر، وجواب المسئلة بالحلّ عام في الوجهين، وكذا القمار قديفضي إلى أن يكون مال الحظر للكافر، بأن يكون الغلب له، فالظاهر أن الإباحة بقيد نيل المسلم المسلم

الزيادة وقد ألزم الأصحاب في الدرس أن المراد من حل الربا و القمار ما إذا حصلت الزيادة للمسلم نظرا إلى العلة وإن كان إطلاق الجواب خلافه والله تعالى اعلم."(۱) علامه ابن جيم مصرى رَحَمُ اللهُ فَحَ القدير كوالے سفر ماتے ہيں:

"إلا أنّه لا يخفى أنه إنها اقتضى حلّ مباشرة العقد إذا كان الزيادة (الربا) ينالها المسلم، و الربا أعم من ذلك، إذ يشمل ما إذا كان الدرهمان من جهة المسلم أو من جهة الكافر، وجواب المسئلة بالحلّ عام في الوجهين .(۲) نيز علامه شامى رَحَمُ اللهُ في ناه إنه المرافق أنه القدير سے اس سب وقل كر العرفر مانا:

"قلت ويدل على ذلك مافي السير الكبير و شرحه حيث قال وإذا دخل المسلم دارالحرب بأمان فلاباس بأن ياخذ منهم أموالهم بطيب أنفسهم بأي وجه كان لأنه إنما يأخذ المباح على وجه عرى عن الغدر فيكون ذلك طيباً له والأسير والمستامن سواء حتى لوباعهم درهما بدرهمين أوباعهم ميتة بدراهم أوأخذ مالاً منهم بطريق القمار فذلك كله طيب له اه ملخصاً فانظر كيف جعل موضوع المسئلة الأخذ من أموالهم برضاهم فعلم أن المراد من الربا والقمار في كلامهم ما كان على هذا الوجه

 ⁽۱) فتح القدير: / ۳۹

⁽٢) البحر الرائق:١٣٦/٢

وان كان اللفظ عاما لأن الحكم يد ورمع علته غالبا ."(١)

حضرات فقہائے کرام کی ان تصریحات سے بیواضح ہوگیا کہ دار الحرب میں عقو د فاسدہ مثل رباو قمار، اسی وفت جائز ہیں، جب کہ ان کا نفع مسلمانوں کو حاصل ہو، ورنہ جائز نہیں۔ اب اس برغور کیجے کہ انشورنس میں جو قمار ہوتا ہے اس کا نفع کبھی مسلمان کو ہوتا ہے، جو اس میں شریک ہے، جب کہ مدت مقررہ سے پہلے بیمہ شدہ شخص وشکی، ہلاک ہوجائے اور کبھی تمپنی کو نفع ہوتا ہے جب کہ مدت مقررہ کے بعد ہلاک ہو، الیم صورت میں انشورنس کی اجازت دار الحرب میں عقو د فاسدہ کے جواز کی صورت میں بھی نہیں مل سکتی۔ الغرض ہندوستان میں امام اعظم مَرْحَمُ اللاَلْيُ کے مسلک بربھی اس کے جواز کا مسکلہ نہایت مشکل ہے۔ (واللہ اعلم)

اس کے علاوہ احتیاط کے بھی خلاف ہے۔لہذا جمہور کی رائے کے مطابق عدِم جواز برہی فتوی دینا جاہیے۔

نجى كمپنيوں اور حكومتى اداروں ميں فرق

سودی کا روباریا قمار، نجی کمپنیاں کرتی ہوںیا حکومتی ادارے، مسئلہ دونوں صورتوں میں ایک ہی ہوگا، اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔لہذا ہرصورت میں انشورنس کا معاملہ ناجائز ہوگا۔البتہ حادثے کی صورت میں جورقم ،حکومت کا بیادارہ دےگا، اس کوامداد کہا جاسکتا ہے۔

حضرت مولانا محمشفيع صاحب رَحِمَهُ اللِّلَّ فرمات بين:

"ایک فرق (حکومتی ادارے اور نجی کمپنیوں میں) سامنے رکھناضروری ہوگا، کہ حادثے کی صورت میں ، جورقم حکومت سے ملے گی اس کوحکومت کا عطیہ قر اردیا جاسکتا ہے؛

(۱) الشامي: ۱۸۲/۵

مروجهانشورنس پالیسی اوراسلام 🚅 💢 💢 💢

کیوں کہ ایسے حالات میں امداد اکر ناعموماً حکومتوں کی ذمے داری بھی جاتی ہے؛ مگر ربا کا جومعاملہ، اسی طرح قمار کا جومعاملہ، انشورنس میں ہے وہ بہر حال نا جائز ہوگا۔ لہٰذااس میں شرکت جائز نہیں ہوگی اور نہ سود کی وہ رقم جائز ہوگی، جو حکومتی ادارہ اس معاملہ میں دے گا۔ (۱)

ایک علمی مغالطه

سوالنامہ میں پوچھا گیا ہے کہ اگریہ کارروبار، حکومت کے ہاتھ میں ہو، تو کیا اس بنیا دیر کہ خزانۂ حکومت میں رعیت کے ہر فر دکاحق ہوتا ہے، زیر بحث معاملے میں سود کی رقم عطیہ قرار پا کرربا کے حدود سے خارج ہوسکتی ہے، یانہیں؟ اور کیا اس صورت میں بیمعاملہ جائز ہوسکتا ہے؟

میں کہتا ہوں کہ غالبا بیہ مسئلہ اس بنیا دیراٹھایا گیا ہے کہ کتبِ فقہ میں تحقق ربا کی جو شرا نظر بیان کی گئی ہیں،ان میں ایک بیر بھی ہے کہ بدلین مال مشترک نہ ہو،جس میں بیر معاملہ کرنے والے بہ نشر کت عنان یا بہ نشر کتِ مفاوضہ نشریک ہوں۔

علامه شامی رَحِمَ اللَّهُ فِي الكُها ہے:

"قال فى الشرنبلالية: ومن شرائط الربا، عصمة البدلين وكونهما مضمونين بالإتلاف إلى أن قال ومنها ان لايكون البدلان مملوكين لأحد المتبائعين كالسيد مع عبده ولا مشتركين فيهما بشركة عنان ومفاوضة كما في البدائع". (٢) توجيس عنان ومفاوضة كرميان ربائقي نهيس موتا، اسى طرح يهال توجيس عنان ومفاوضة كرميان ربائقي نهيس موتا، اسى طرح يهال

⁽۱) جوابرالفقه :۱۸۷/۲

⁽۲) الشامي:۱۹۸/۵

مروجهانشورنس پالیسی اوراسلام 🚅 💢 💢 💢

بھی چوں کہ حکومت کا خزانہ مشترک ہے اس لیے یہاں بھی ربا کا تحقق نہ ہونا چاہیے۔

مگریہاں ایک مغالطہ ہے: اولاً اس لیے کہ خزانہ حکومت میں رعیت کی نثر کت پر،نثر کتِ عنان ومفاوضہ کی تعریف صادق نہیں آتی اور بیعدم تحقق ربا ،اسی صورت میں ہے جب کہ نثر کت مفاوضہ وعنان ہو۔

شركت مفاوضه كى تعريف ' الهداية "ميں بيك كئ ہے:

"اما شركة المفاوضة فهي أن يشترك الرجلان فيتساويان في مالهما وتصرفهما و دينهما ولا يجوز بين المسلم والكافر ولا بين الصبي والبالغ". (1)

غور کرلیا جائے کہ بہتعریف خزانۂ حکومت میں رعیت کی نثر کت برصادق بھی آتی ہے یانہیں اور نثر کت ِعنان بہہے:

"أما شركة العنان فتنعقد على الوكالة دون الكفالة وهي أن يشترك اثنان في نوع بزّ أوطعام ويشتركان في عموم التجارات و لا يذكران الكفالة."(٢)

ظاہر ہے کہ بہ تعریف بھی اس پر صادق نہیں آتی ۔ پھر اس سے قطعِ نظر مال شرکت میں عدم تحقیق ربا کا مسئلہ، اس وفت ہے جب کہ ربا کا معاملہ کرنے والے، صرف اسی مال سے معاملہ کریں اور اگر ایک طرف مال شرکت ہو، دوسری طرف مال شرکت نہ ہو، تو بید مسئلہ ہیں ہے۔

⁽۱) الهداية:۱۰۵/۲

⁽٢) الهداية:٢/٢٠٩

مروجهانشورنس پالیسی اوراسلام 🔀 🔀 🔀

چناں چابن تجیم مصری رحمَیُ الله الله نے لکھا ہے:

"أشار المصنف رَحَمُ الله الله الله الله المتفاوضين وشريكي العنان إذا تبايعا من مال الشركة وإن كان غيره جرى بينهما." (۱)

علامه ابن عابدين شامي رَحِمَ اللَّهِ في عابدين شامي ورحم الله

"الظاهر أن المراد إذا كان من البدلين من مال الشركة، اما لو اشترى أحدهما درهمين من مال الشركة بدرهم من ماله مثلاً فقد حصل للمشتري زيادة وهي حصة شريكه من الدرهم الزائد بالاعوض وهو عين الربا". (٢)

الغرض نثر کت مفاوضہ وعنان کا سہارا لے کرخزانۂ حکومت سے سود لینے یا اس کو دینے کا مسکلہ بیدا کرنا غلط ہے۔

پھریہ بھی غلط ہے کہ خزانہ کو مال مشترک قرار دیا جائے ؛ کیوں کہ مال مشترک کی حقیقت ہے ہے کہ کسی مال میں دویا چنداشخاص بدا عتبار ملکیت کے شریک ہوں اور ایسا مال جس میں باعتبار ملکیت کے شراکت نہ ہو، تو اس کو مال مشترک نہیں قرار دیا جاسکتا۔

مثلامیاں اور بیوی کا مال شرعا الگ الگ ہوتا ہے اور میاں کے مال میں بیوی کا حق نفقہ ہوتا ہے؛ مگر میاں کے مال میں بیوی کی باعتبار ملکیت شرا کت نہیں ہوتی ، للہذا اگر میاں بیوی آپس میں ربا کا معاملہ کریں ، تو ربا کا تحقق ہو جائے گا ، کیوں کہ یہاں مال مشتر کنہیں ہے۔

⁽۱) البحر الرائق:۱۳۵/۲

⁽۲) الشامي :۱۸۵/۵–۱۸۹

اسی طرح باپ کے مال میں بیٹے کا اور بیٹے کے مال میں باپ کاحق شرعاً ثابت ہے؛ مگر اس کے باوجودان کے مالوں کومشترک اس لیے ہیں کہہ سکتے کہ ہرایک کی ملکیت الگ الگ ہے، لہذا باب اور بیٹے کے درمیان بھی ربا کانحقق ہوگا۔

حاصل بیہ ہے کہ خزانہ حکومت میں ہر فر درعیت کاحق تو بلا شبہ ہے؛ مگر صرف حق کے ثابت ہونے ہونے سے مال کامشترک ہونا ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ ملکیت اس کے لیے ضروری ہے اور یہاں ملکیت ثابت نہیں ،لہذااس میں ربا جاری ہوگا۔ (واللہ اعلم) انشورنس کے سود کے مصارف

اگر کاروبار حکومت کے ہاتھ میں ہوا اور اس سے حاصل ہونے والاسود، ٹیکس میں دیا جائے یا ان کاموں میں لگایا جائے ، جو حکومت کے ذمے واجب ہیں یا ایسے کاموں پرلگایا جائے جو حکومت کے ذمے تو نہیں ہیں ؛ مگر حکومت سے ان میں امداد کی جاتی ہے اور حکومت ان میں امداد بھی بھی کردیتی ہے۔ تو کیا انشورنس کا بیمعا ملہ حائز ہوگا ؟

یہاں دومسکے الگ الگ ہیں: ایک بیہ کہ ان مصارف کے لیے انشورنس میں حصہ لینا، دوسرے حصہ لینے کے بعداس سودکوان مصارف میں خرچ کرنا۔

جہاں تک دوسرے مسکے کا تعلق ہے، ظاہر ہے کہ صرف مصارف کا سوال ہے، لہٰذااس کا جواب بیہ ہے کہ اگر کسی نے غلطی سے انشورنس کا معاملہ کرلیا اور اس کے نام سود کی رقم آئی، توبیخ ص اس سود کی رقم کو:

(۱) ٹیکس میں (اس ٹیکس میں جو حکومت رعایا سے ظلماوصول کرتی ہے۔ جیسے اٹکم ٹیکس وغیرہ) دیے سکتا ہے۔

(۲) اوران کاموں میں دے سکتا ہے جو حکومت کے ذمے سمجھے جاتے ہیں۔

مروجهانشورنس بإليسى اوراسلام المستحمد ا

اور جو کام حکومت کے ذہبے نہیں ہے، ان میں لگانا درست نہ ہوگا؛ کیوں کہ بیخص اپنے سود کی رقم ایک ایسے کام میں لگار ہاہے، جس کا نفع ہرکس وناکس کو پہنچتا ہے، خواہ امیر ہویا غریب، حال آل کہ اس رقم کامصرف امیر لوگ نہیں ہوسکتے؛ کیوں کہ حرام مال کے سلسلے میں فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ اس کوصد قہ کرنا واجب ہے اورصد قہ کی حقیقت ہے تملیک المال من الفقیو۔ (۱)

لہٰذاغیرفقیرکواس مال سےنفع پہنچا یانہیں جا سکتا اور پہلی دوصورتوں (ٹیکس اور حکومت کے ذہبے واجب کاموں) میں اس مال کو دینے کا جواز اس پر ہے کہ بیسود کی رقم اصل میں بیچکم رکھتی ہے کہ اس کو واپس لوٹا دیا جائے ؛ لہٰذا واپس لوٹانے کی ایک شکل بیجھی ہے کہاس کے ذہبے جو کام ہے، وہ اس سے کر دیا جائے یا وہ ظلما جو اصول کرر ہاہے، اس میں اس کو دے دیا جائے۔الغرض ٹیکس میں یا حکومت کے ذہے واجب کا موں میں خرچ کر دینا اس رقم کا جائز ہوگا اور حکومت کے غیر واجب کا موں میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا۔اسی طرح فقرا بیخرچ کرنا بھی جائز ہوگا کہوہ اس كامصرف بين (كما هو ظاهر لأن الصدقة هي تمليك المال من الفقير كما مر) مكراس ميں ثواب كى نيت جائزنه ہوگى ، كيوں كه حرام مال كوخرچ کرنے میں تواب نہیں ہوسکتا۔ یہ دوسرے مسئلے سے متعلق کلام تھا۔اور پہلے مسئلے کے متعلق تفصیل بیہ ہے کہان مصارف میں خرچ کرنے کے لیےانشورنس کا معاملہ کرنالعض صورتوں میں جائز ہے۔

(۱) ٹیکس میں ادا کرنے کے لیے (مرادوہ ٹیکس ہے جو حکومت ظلمالیتی ہے۔) (۲) حکومت کے ذمے واجب کاموں میں ۔اوران صورتوں میں نا جائز ہے۔

⁽۱) فتح القدير:۲٠/٢

مروجهانشورنس بإلىسى اوراسلام

(۱) ایسے کاموں میں خرچ کرنے کے لیے، جو حکومت کے ذمہ واجب نہیں یں۔

(۲) فقیروں اور مختاجوں کودینے کے لیے۔

حضرت مولا نامفتی شفیع صاحب رَحِمَهُ لاللهُ " رساله بیمه زندگی " میں لکھتے ہیں: (الف) ہے صورت جائز ہے کہ حکومت کی طرف سے جوغیر شرعی ٹیلس عائد ہیں ، ان کوادا کرنے کے لیے حکومت ہی ہے اس کے قانون کے مطابق کوئی رقم حاصل کر لی جائے ،خواہ اس کے حصول کا ذریعہ رہا کے عنوان کے تحت آتا ہو؛ مگر شرط بیہ کہ صرف اتنی ہی رقم اصول کی جائے جتنی حکومت کے غیر شرعی طیکسوں میں دینی ہے۔(ب) ازروئے قواعد تو اس کی (یعنی حکومت کے ذمے واجب کاموں میں خرچ کرنے کے لیے انشورنس کے ذریعہ سود لینے کی) بھی گنجائش ہے؛ مگر انفرادی طور برعملا ابیا ہونامشکل ہے،اس کا نتیجہ پھریہی ہوگا کہاس رقم کوصرف کرنے والے اس سے اپنا مفاد بھی حاصل کریں گے جونا جائز ہے۔ ہاں کسی ایسے ا دارے کو بیر قم سیر دکر دی جائے ، جوذ مے داری کے ساتھ آٹھیں کا موں میں صرف کر دے جن کے یورے کرنے کی ذمے داری حکومت برتھی ؛ مگر حکومت کسی وجہ سے اس کو پورانہیں کررہی ہے،تو اس صورت میں مضا نَقتٰہیں (ج) جو کام حکومت کی ذیبے داری اور فرائض میں داخل نہیں ، بھی تبرعا حکومت بھی کردیتی ہے۔ ان کاموں میں صرف کرنے کے لیے حکومت کی بیمہ یالیسی سے کسی ناجائز طریقہ بررقم حاصل کرنا جائز نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ جواز کی علت، اس تاوان سے بچناہے، جو حکومت کی طرف سے غیر شرعی طور ہر عائد کیا گیا ہو۔ وہ علت صورت (ج) میں مفقو د ہے۔صدقہ كرنے كى نيت سے سوديا قمار كى رقم، حاصل كرنا جائز نہيں ہوسكتا الخے''(ا)

⁽۱) جوابرالفقه:۲/۱۸



ایک قابل توجهامر

یہ تو فی حد ذاتہ مسکدی توضیح ہوئی؛ مگرا یک بات یہاں نہایت ضروری قابلِ توجہ ہے، وہ یہ کہ مذکورہ بنیاد پر بعض صور توں میں انشور نس کے معاملے کی گنجائش دی جائے گی اورعوام الناس کواس کے جواز کا فتوی دیا جائے گا، توعوام الناس، نہاس کی بنیا دکود یکھیں گے اور نہ جواز کے حدود وقیو داور شرا لکا کو؛ بل کہ ان سب سے قطع نظر صرف جواز کے الفاظ کا سہارا لے کر، مطلقاً انشور نس کے جواز پر مصر ہوں گے اور ہر فتم کے انشور نس میں بلا قیدو شرط، شریک ہوجا کیں گے۔ جیسا کہ عوام کی عادت سے ظاہر ہے۔ اس لیے احتیاط اور عوام کی خیر خواہی کا نقاضا یہی ہے کہ اس معاملے کو مطلقاً ناشور نس کی متبادل نشرعی شکل انشور نس کی متبادل شرعی شکل انشور نس کی متبادل شرعی شکل

ابسب سے اہم سوال بیرہ جاتا ہے کہ جب انشورنس کی مروجہ صورت'' سود وقمار''پر شمل ہونے کی وجہ سے نا جائز قرار پائی ، تو اس سے منسلکہ مصالح و منافع جو شرعاً بھی نا قابل التفات نہیں ہیں ، ان کو حاصل کرنے کے لیے اس کی متبادل صوررت کیا ہوسکتی ہے، جس میں کوئی شرعی محذور لازم نہ آئے؟ بلا شبہ بیسوال فی نفسہ بھی اور آج کے ماحول و معاشر ہے کے اعتبار سے بھی ، نہایت اہم اور نا قابلِ فراموش ہے۔ آج کسی چیز کے بارے میں عدم جواز کافتوی دے دینا کافی نہیں ہے فراموش ہے۔ آج کسی چیز کے بارے میں عدم جواز کافتوی دے دینا کافی نہیں ہے کہ بیہ بھی لوگوں کو بے اظمینانی کی کیفیت سے دو جار کردیتا ہے اور بھی ارتداد کی طرف لے جاتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ حضراتِ علما اس پرغور کریں۔ طرف لے جاتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ حضراتِ علما اس پرغور کریں۔ (۱) اسلام میں سرمایہ کے تحفظ اور اس میں اضافے کے لیے، بیچ کی شکل موجود ہے ، جوربا کے بالمقابل ہو ریز کی گئی ہے ، پھراس کی متنوع شکلوں میں سے مضار بت

اور شرکت بڑے منافع اور مصالح برمشمل ہیں۔

(۲) حوادث میں جانی و مالی نقصانات کی تلافی کے لیے اسلام میں تعاون علی الخیراورامداد ما ہمی کی مختلف شکلیں مشروع ہیں۔

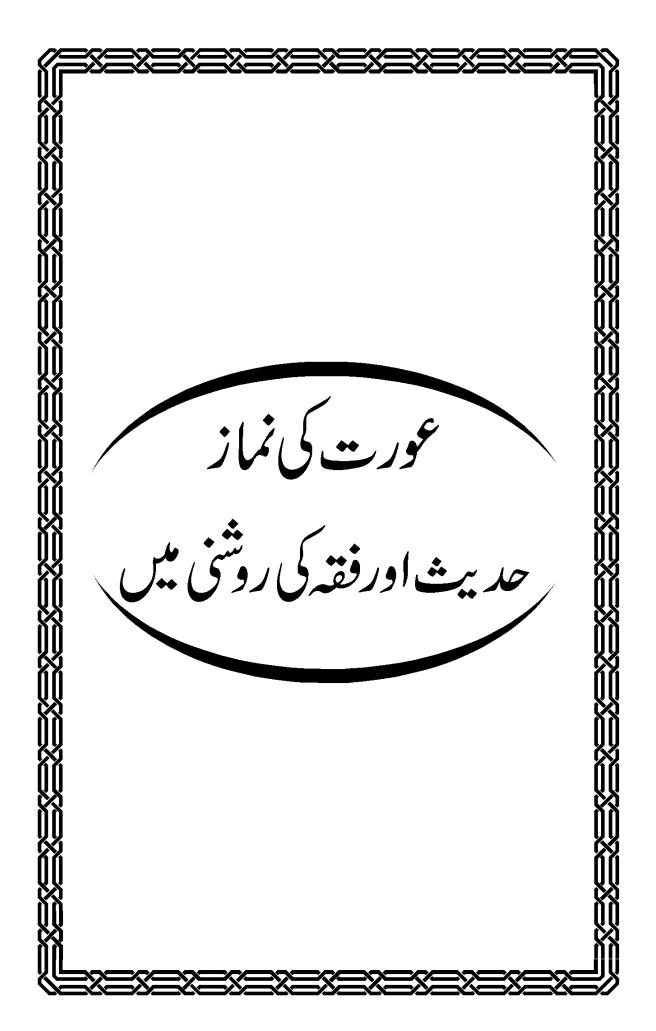
(۳) بہماندگان کے تحفظ و بقا کے لیے وراثت، وصابت کے قوانین موجود ہیں،معاقل کا نظام بھی مقتول کے بہماندگان کے تحفظ و بقا کا ذریعہ ہے۔

لہذا انشورنس کے جومصالح ہیں، سر مایہ کا شحفظ ، اس میں اضافہ ، امداد باہمی ، حوادث میں نقصان کی تلافی اور بسماندگان کا شخفظ و بقا، وہ سب اسلامی نظام کے مطابق ان مذکورہ شکلوں کورائج کر کے حاصل کیے جاسکتے ہیں اور ان میں سے بعض چیزوں کوانشورنس کمپنی میں شامل کر کے جمی ان مصالح کوحاصل کیا جاسکتا ہے مثلا:

(۱) انشورنس کمپنی ، بیمہ کے طالبوں سے جورقم قسط واراصول کرتی ہے،اس کو مضاربت ونثر کت کے اسلامی اصولوں بر تجارت میں لگائے اوراس سے نفع لے کر سمپنی اور طالب بیمہ قاعدے کے مطابق نقسیم کرلیں اور نقصان سے بچنے کے لیے اس کی نگرانی احجھی طرح کی جائے۔

(۲) نیز طالب بیمہ سے ایک معتد برقم ، باہمی امداد وتعاون اور حوادث میں نقصان کی تلافی کے وعدہ پرالگ سے وصول کرے اور بیر ضامندی سے ہواوراس رقم سے صرف ان کی امداد کی جائے جو کمپنی کے حصہ دار ہیں اور اس معاہدے کے بابند بھی اور اس کے لیے مناسب قواعد وقوا نین ماہر ین معاشیات وعلما شریعت کو جوڑ کر بنائے جائیں اور پوری در دمندی ودل سوزی کا جذبہ لے کرکام کیا جائے اور صرف شجارت مقصود نہ ہو، تو کوئی وجہ ہیں کہ اس طرح کا نظام نہ بن سکے۔ والله أعلم وعلمہ اتم واحکم .

محرشعيب اللدخان



بينمالتمالخخ التخير

النفانظ

حضرت مولا نا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی زید مجد ہم استاذِ حدیث دارالعلوم دیو بند

الحمد لله رب العالمين و الصلواة و السلام على خاتم المرسلين وعلى اله وأصحابه أجمعين . أمابعد

ہندوستان میں مسلمانوں کا ایک طبقہ اپنی علمی بے مائیگی ؛ مگر نضورِ ہمہ دانی کی بنا پراس بات پرمُصِر ہے کہ مر دوعورت کا طریقے نمازیکساں ہے اور فقہ خفی کی روشنی میں جوعورتیں رکوع ، سجدے ، قعدے وغیرہ میں مردوں سے کچھ مختلف طریقے کی پابند ہیں ، ان کی نمازیں ناقص اور غیر کممل ہیں ، جب کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں ، جن میں مردوں اور عورتوں کے احکام علیحدہ علیحدہ ہیں ، قرآن وحدیث اور فقہائے امت کی تصریحات اس پر شام پر عدل ہیں ۔

اسلام نے عورت کے بردے کا بہت زیادہ اہتمام کیا ہے، حتی کہ اس کی آواز کو بھی فقہا نے عورت کہاہے ؛ اس لیے نماز ، حج اور تلاوتِ قرآن وغیرہ میں بطورِ قاعدہ کلیہ کے تحت عورت بطورِ قاعدہ کلیہ کے تحت عورت کورفع بدین ، رفع صوت ، رکوع ، سجدہ ، قعدہ وغیرہ میں سُٹر اور بردے کی زیادہ سے

تـقريظ ككيككككك

زیا دہ امکانی کوشش کرنا شرعاً وعقلاً مطلوب ومحمود ہے۔

مقامِ مسرت ہے کہ حضرت مولانا محمد شعیب اللہ صاحب مقاحی نے "فیض السّماءِ فِی اُحُکامِ صَلاقِ النّساءِ "کے نام سے زیرِ نظر رسالہ مرتب فرما کر مسلمانا فِ مند پر اور بالحضوص اہلِ جنوب پر ایک علمی ودینی احسان فرمایا ہے کہ احادیث، آثارِ صحابہ اور تصریحاتِ فقہا کی روشنی میں عورتوں کی نماز کاممل خاکہ اور نقشہ پیش کر دیا ہے۔

امید ہے کہ اس وقع رسالے سے، (پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا از الہ ہوجائے گا اور)عورتیں اطمینان وانشراح کے ساتھ اپنے طریقے کے مطابق نمازیں اداکرتی رہیں گی۔

دعاہے کہ اللہ تعالی اس رسالے کو شرف قبولیت سے نوازے اور مؤلّف موصوف کو دارین میں اجرِ جزیل سے ہم کنارفر مائیں۔''ایں دعاازمن واز جملہ جہال''آمین۔

حبیب الرحمٰن اعظمی (استاذِ حدیث دارالعلوم دیو بند) نزیلِ حال وانمباڑی ۲۲۴رشعبان المعظم ریوایی



بيهالهالجالخين

ديباچه

پھربعض احباب کی خواہش اوراصرارہوا کہ یہ صفحون الگ کتابی صورت میں شائع کیا جائے؛ اس بر میں نے مضمون برنظرِ ٹانی کی ،تو اندازہ ہوا کہ یہ تشنہ ہے؛ چنانچہ میں نے ازسرِ نواس کو ترتیب دینااور اس میں حذف واضافے سے کام لینا ضروری سمجھا اورالحمد لللہ بہ کام مکمل ہوگیا ،جواب ایک رسالے کی شکل میں آپ



کے سامنے ہے۔

اس کی جگیل رہیج الاول باہ اور شعبان باہ اور اس بھرے درمیان ہوگئ اور بہ میرے دیگر مسودات میں پڑار ہا اور اشاعت کی نوبت نہیں آئی اور اب پندرہ سال کے بعد میرے عزیز ''مولوی زبیراحمہ قاسمی سلمہ اللہ تعالیٰ' نے اس کومسودات سے نکالا اور اس کے حوالجات کی تحقیق کی اور احقر نے بھی اس پرنظر ثانی کی اور بعض جگہ معمولی سی ترمیم واضافہ بھی کیا اور اس کے آخر میں عورت کی نماز سے متعلق بعض روایات کی تحقیق میں میرا وہ خط بھی شاملِ اساعت کردیا گیا، جو' جناب رفیق' (مدیر ما ہنامہ' التوعیة') کو کھا گیا تھا۔

اب بدرساله بنام " فَيُضُ السَّمَاءِ فِي أَحُكَامِ صَلَاقِ النِّسَاءِ "اشاعت كَ لِي اللهِ النِّسَاءِ "اشاعت كَ لي بريس كِ واللهِ بنائرة عالى سے دعاہے كه اس كومقبول و نافع بنائے۔

فقط

محد شعیب الله خان مهتم جامعه اسلامیه میسی العلوم، بنگلور ۲۲رربیج الثانی ریے۲۲ اص

بيهالهالجالجيالخين

تمهيد

یہ بات بہت واضح ہے کہ اسلام میں مر دوعورت کے درمیان بعض احکام میں فرق رکھا گیا ہے، مثلاً بعض معاملات میں قرآن نے دوعورتوں کی گواہی کوایک مر د کی گواہی کے برابرقرار دیا ہے۔

نیز حدیث میں ہے:

قال رسول الله صَلَىٰ لَاللهُ عَلَيْهِ وَلِيَهِ اللهِ عَلَيْهِ وَلِيَهِ اللهِ عَلَيْهِ وَلِيهِ وَلِيهِ اللهِ

«وما رأیث من ناقصات عقل و دین أذهب للُبٌ الرَّجُل الحازم من إحُدَاکُنَّ قُلُنَ: وما نقصانُ دِیْنِنَا وعَقُلِنَا یا رسول الله قال:ألیس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرَّجُل؟» (۱)

الله؟ قال:ألیس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرَّجُل؟» (۱)

اس حدیث میں رسول الله صَلَیٰ لِاَیَعَلِیْرِکِ لَم نے عورتوں کو ناقصاتِ عقل قراردے کراس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ عورت کی گواہی، مردے اعتبار سے آدھی ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ شرعی احکام میں بعض جگہ مردوعورت کے درمیان خودشر بعت نے فرق رکھا ہے؛ چناب چہ حضراتِ علمانے اس موضوع پر مستقل بحث کی ہے، جن کونمونہ دیکھناہو، وہ علامہ ابن تجمیم رَحِمُ الله الله کی کتاب "الأشباہ و النظائر" دیکھیں، (۲) اس سے بخو بی اندازہ ہوجائے گا کہ مردوعورت کے لیے احکام ہر جگہ کیسال نہیں ہیں۔

⁽۱) بخاري كتاب الحيض: $1/\gamma\gamma$ ، و كتاب الشهادت: $1/\gamma\gamma\gamma$

⁽۲) الأشباه مع الحموى :١/١٨١ -١/٣٩٨

عورت کی نماز -حدیث اور فقه کی روشنی میں ایک کی سال عورت کی نماز -حدیث اور فقه کی روشنی میں

اسی طرح نماز کے بعض احکام میں مردوعورت کے درمیان فرق کیا گیا ہے، نماز کے طریقے میں بھی اور دوسرے احکام میں بھی ، زیرِ نظر رسالے میں یہی بات پیش کرنامقصود ہے۔

ہم پہلے رسول کریم صَلیٰ لاَلِهُ کَلِیْهُ کَلِیْهُ کِلِیْهُ کِیْهُ کِلِیْهُ کِلِیْهُ کِلِیْهُ کِلِیْهُ کِلِیْهُ کِلِیْهُ کِیْهُ کِیْ کِیْهُ کِیْ کِیْهُ کِیْهُ کِیْهُ کِیْهُ کِیْهُ کِیْهُ کِیْ کِیْهُ کِیْ

والله الموفّق والمُعين وإليه المرجع والمآب.

فصیل اول مردوعورت کی نماز میں فرق کا ثبوت احادیثِ رسول

سب سے پہلے ہم احادیث کو لیتے ہیں، رسول اللہ صَلَیٰ لاَیْدَوسِنَم کی متعدداحادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مردوعورت کی نماز کے طریقے میں فرق ہے اور یہ کہ ان کے مابین بعض احکامِ نماز میں بھی فرق ہے۔

یہ کہ ان کے مابین بعض احکامِ نماز میں بھی فرق ہے۔

ہما حدیث

«عن يزيد بن أبي حبيب: أنّ رسولَ الله صَلَىٰ لاَهُ عَلَىٰ وَسَرَّ عَلَى مَرَّ عَلَى امرأتين تُصَلِّيانِ، فَقَالَ: إِذَا سَجَدُتُمَا فَضُمَّا بَعضَ اللحم الله مَرَّ على امرأتين تُصَلِّيانِ، فَقَالَ: إِذَا سَجَدُتُمَا فَضُمَّا بَعضَ اللحم الله الله والله الله والله والله

⁽۱) مراسيل أبي داؤد: ۸

⁽۲) میر بزید بن ابی حبیب مشهور و معروف تا بعی بین ، ابن حبان نے (کتاب الثقات : ۲ را ۲ میں ان کوتا بعین میں شار کر کے بتایا ہے کہ آپ صحابی حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزء رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے بیں اور ابن جحر رَحَ گلائی نے (تھذیب التھذیب : ۱۱/۳۱۹–۱۱/ ۲۲۰) میں ان کا ذکر کیا ہے۔ اور ابن سعد ، لیث ، ابوزر عه ، عجلی سے ان کی توثیق و تعریف نقل کی ہے اور ابن سعد ، این مصر کے مفتی ہے۔

عورت کی نماز – حدیث اور فقہ کی روشنی میں **کے پیشر کے پ** عورت اس میں مر د کی طرح نہیں ہے)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کو سجدے میں زمین سے مل کر اور ذبی ذبی نماز بڑھنا جا ہیے؛ جب کہ مرد کے لیے بیطریقہ ہے کہ اس کے تمام اعضا کھلے کھلے ہوں۔

معلوم ہوا کہ مردوعورت کی نماز میں فرق ہے؛ چناں چہ خود آخر حدیث میں آپ صَلَیٰ لاَلاَ اَکْ اِللَّهُ اَلِیْ اِللَّهُ اِللَّهُ اِللَّهُ اِللَّهُ اِللَّهُ اللَّهِ اِللَّهُ اللَّهُ اللَّلْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللل

بیروایت صحابی کاواسطہ مذکورنہ ہونے کی وجہ سے مُرسل ہے اور مُرسل حدیث جمہورعلما وائمکہ کے نز دیک مقبول ہے۔

البتہ امام شافعی مُرحَمُیُ لُالِیْ مُرسل کو غیر مقبول قرار دیتے ہیں ؛لیکن ان کے نز دیک بھی مرسل کی تائید کسی موصول یا دوسری مرسل روایت سے ہوجائے، تو وہ مقبول ہوتی ہے،خواہ یہ تائیدی روایت ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔(۱)

عورت کی نماز - حدیث اور فقه کی روشنی میں علاجی کے پیچا

اورزیرِ بحث مرسل روایت کوامام بیہق ترحَمُ گُلایڈ گے موصولاً دوسندوں سے روایت کیا ہے۔(۱)

اور بید دونوں طریق،اگر چہ متروک راویوں کی وجہ سے ضعیف ہیں؛ مگر مرسل کی تا ئید کے لیے کافی ہیں؛ لہذا بیتمام ائمکہ کے نز دیک ججت ومقبول ہوگی۔ دوسری حدیث

الصلوة وضعت فَجِدَها على فَجِدِها الأَحرى، فإذَا سَجَدَتُ الصلوة وضعت فَجِدَها على فَجِدِها الأَحرى، فإذَا سَجَدَتُ الصلوة وضعت فَجِدَها على فَجِدَها كأستر ما يكون، فإنّ الله ينظر الصقت بطنهاعلى فخذها كأستر ما يكون، فإنّ الله ينظر إليها، يقول: ياملا ئكتي! أشهدكم إني غفرتُ لها» (٢) اليها، يقول: ياملا ئكتي! أشهدكم إني غفرتُ لها» (٢) رضرت عبرالله بن عمر عَنِي رسول الله صَلَىٰ لاَيْهَ عَلَيْوِرَكِمَ مِن الله عَلَىٰ لاَيْهَ عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَيْوِرَكِمَ مَن الله عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَيْوَرَكِمَ مَن الله عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَيْوِرَكِمَ مَن الله عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَيْوَرَكِمَ الله عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَيْهِ الله عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَيْوَرَكِمَ الله عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَيْهِ الله عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَيْهِ الله عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَيْهِ الله عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَيْهِ الله عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَيْهِ الله عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَىٰ الله عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَىٰ الله الله عَلَىٰ لاَيْهُ الله عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُهُ عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُهُ عَلَىٰ لاَنْ عَلَىٰ لاَيْهُ عَلَىٰ لاَيْعُولُ الله عَلَىٰ لاَنْ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ عَلَىٰ لاَيْهُ اللهُ عَلَىٰ لاَيْمُ لاَيْهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ اللهُ عَلَيْهُ عَلَىٰ لاَنْ عَلَىٰ لاَيْمُ عَلَىٰ لاَيْمُ عَلَىٰ لاَيْمُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ اللهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ عَلَىٰ اللهُ عَلَىٰ لاَلْهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ عَلَىٰ اللهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُولُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُولُهُ عَلَىٰ لاَعْمَالُولُولُه

......نیز معلوم ہونا چا ہیے کہ امام شافعی رَحَیُ لاڈی اور ان کے تبین جومرسل کی جیت کا انکار فرماتے ہیں ، یہ بھی اس صورت میں ہے کہ اس کی تائید کسی اور مسند یا مرسل حدیث سے نہ ہو؛ جیسا کہ ہم نے او پر بھی لکھا ہے اور اگر مرسل کی تائید کسی اور مسند یا مرسل سے ہوتی ہو، تو سب علا اس کو قبول کرتے ہیں ، پھر اس تائید کرنے والی موصول حدیث کا ضعیف ہونا بھی کا فی ہے؛ بل کہ 'ندریب الروای' میں لکھا ہے کہ مرسل کی تائید کے لیے جس موصول کی ضرورت ہے، وہ منتهض الإسناد (پی سندوالی) نہ ہوکیوں کہ اگریہ موصول روایت سند کے لحاظ ہے وہ وی ہوگی ، تو استدلال واحتجاج تو اسی سے ہوگا ، نہ کہ مرسل سے۔ (تدریب الراوی: ۱۵۰۱) السنن الکبری للبیہ قبی : ۳/۵۵

(٢) كنزل العمال: رقم الحديث: ٢٠١٩٩

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں عبر سیکر بھی کے بھی

تو پیٹ کورانوں سے ملالیا کرے، اس طرح کہ زیادہ سے زیادہ پردہ ہوجائے؛ کیوں کہ اللہ تعالی اس کود کھتا ہے اور فر ما تا ہے کہ اے میرے فرشتو! تم گواہ رہو کہ میں نے اس (عورت) کو بخش دیا) اس میں عورت کے سجدے اور جلسے کا طریقہ بیان کیا گیا ہے کہ سجدے میں رانوں کو پیٹ سے ملا کر رکھنا چا ہیے اور اس کی تائید گذشتہ حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ اس میں بھی سجدے میں زمین سے ملے رہنے کا حکم دیا ہے اور جلسے میں رانوں کو ایک دوسرے سے ملا کر اس طرح رکھنے کا حکم ہے کہ ایک ران دوسرے ران پر ہواور یہ معلوم ہے کہ مرد کے لیے بیطریقہ نہیں ہے؛ لہذا ہے پہتہ چلا کہ مرد وعورت کی نماز میں فرق ہے۔

نیز اس حدیث سے ایک بات گر کی بیمعلوم ہوئی کہ عورت کونماز کے ارکان وافعال میں بھی اس بات کا خاص خیال رکھنا چاہیے کہ زیادہ سے زیادہ بردہ ہو،اس کی ہرادا، ہرسکون ، ہرفعل وعمل ستر و بردے کا ضامن ہو،اس نکتے کو یا در تھیں کہ بیہ آئندہ کام آئے گا اور بی بھی یا در ہے کہ مردوعورت کی نماز میں فرق کا بنیا دی اور مرکزی نکتہ یہی ہے۔

یہ روایت اگر چہ ضعیف ہے؛ مگر اس کے شواہد موجود ہیں،اس سے اوپر، جوحدیث گذری ہے، وہ بھی اس کے بعض اجزا کی شاہد ہے اورآ کے حضرت علی گئر کی روایت موقو فہ آرہی ہے،جس میں جلسے میں را نوں کوملا کرر کھنے کا حکم ہے، یہ زیرِ بحث روایت کے پہلے جُزوکی شاہد ہے اور محدثین کے اصول کے مطابق، شواہدات کی روشنی میں ضعیف حدیث بھی حسن کے در جے کواور بھی صحیح کے در جے کو بہنچ جاتی ہے (۱)؛لہذااس کاضعف ختم ہوگیا۔

⁽۱) ويكمواصول مديث كى كتابين: " نزهة النظر "للعسقلانى، "ارشاد طلاب الحقائق" للنووي، "فتح المغيث "للسخاوي، "قد ريب الراوي" للسيوطى، "علوم الحديث لابن الصلاح"، وغيرها)

تيسرى حديث

(حضرت ابن عمر ﷺ ہے سوال کیا گیا کہ رسول اللہ صَلَیٰ لاَیٰہ عَلیٰہِ وَسِلَم کے زمانے میں عور تیں نماز کس طرح بڑھتی تھیں؟ فرمایا کہ وہ جارز انوبیٹھتی تھیں؛ پھران کو تھم دیا گیا کہ سرین کے بل بیٹھیں)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تورت کونماز میں ، مردکی طرح پیر بچھا کرنہیں ؛ بل کہٹر بین کے بل زمین پر بیٹھنا چاہیے ؛ جب کہ مرد کے لیے بیطر یقہ ہے کہ اپنا ایک پیر بچھا کر اسی پر بیٹھ جائے ، اس سے بیتہ چلتا ہے کہ مردوعورت کی نماز میں فرق ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں میں نماز کا بیطر یقہ رسول اللہ صَلَیٰ لاَللَہُ اللّٰہِ اللّٰہُ اللّٰہِ اللّٰہِ اللّٰہِ اللّٰہِ اللّٰہِ اللّٰہِ اللّٰہِ اللّٰہُ اللّٰہِ اللّٰہُ اللّٰہِ اللّٰہِ اللّٰہُ اللّٰہِ اللّٰہُ اللّٰہِ اللّٰہِ اللّٰہِ اللّٰہِ اللّٰہِ اللّٰہِ اللّٰہِ اللّٰہُ اللّٰہِ اللّٰہِ اللّٰہُ اللّٰہُ اللّٰہِ ال

الغرض! حضرت ابن عمر ﷺ کایہ کہنا کہ 'عورتوں کویہ تھم دیا گیا'' مرفوع حدیث کے تھم میں ہے، یعنی یہ اللہ کے رسول کا فرمان اور تھم بیان کیا گیا ہے۔

 $[\]gamma_9$: مسند الإمام، حصكفى (۱) جامع المسانيد: ا γ_9 ، مسند الإمام، حصكفى

⁽۲) امام البوعبرالله الحاكم رَحِمُهُ لِللهُ ابنی كتاب معرفة علوم الحدیث میں فرماتے ہیں: "ومنه (اي من المعرفوع) قول الصحابي المعروف بالصحبة "أمرنا أن نفعل كذا "و "كُنّا نُومَوُ بكذا "فهو حدیث مُسند". (معرفة علوم الحدیث : ۲۸) اس طرح علامہ ابن الصلاح نے "مقدمه": ۲۰ میں اور ابن جرعسقلانی رَحِمُهُ لِللهُ نِه "نزهة النظر": ۸۵ میں، علامہ عراقی رَحِمُهُ لِللهُ نِه "ارشاد طلاب الحقائق": المار میں ذکر فرمایا ہے اور اسی کو جے اور اکثر علما کا قول قرار دیا گیا ہے۔

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علاج کے پیچا

اب رہائی کی سندگامعاملہ، تو عرض ہے کہ اس کوامام ابوحنیفہ ترعری لولڈی نے حضرت نافع ترعری لولڈی سے اور نافع ترعری لولڈی نے ابن عمر کھی سے روایت کیا ہے اور یہاں تک سند بلا شہر جی ہے۔ (کما لایخفی علی المهرة) اس کے بعدامام اعظم ترعری لولڈی سے مسانید کے جامع تک، جوراوی ہیں وہ بھی سب کے بعدامام اعظم ترعری لولڈی سے مسانید کے جامع تک، جوراوی ہیں وہ بھی سب کے مسانید فابل قبول اور اعتماد ہیں ،سوائے زربن ابی نیج کے، جن کے بارے میں حضرت علامہ ظفراحمرع ثمانی ترحری لولڈی نے کہاں کے حالات مجھ کونہ ل سکے۔ (۱)

یہاں یا در ہے کہ زربن ابی بیجے کوغیر مقبول نہیں قرار دیا گیا ہے، بل کہ بیکہا گیا ہے کہ ان کے حالات کاعلم نہ ہوسکا، ویسے بیہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے کہ امام اعظم مَرْحِمَیُ لُولِدُیُ کے مسانید قابل احتجاج ہیں۔(۲)

کھرایک موقوف روایت ہے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جبیبا کہ ہم آگے چل کر اس کوقل کریں گے؛ لہذا بیروایت قابل قبول ولائق احتجاج ہے۔ مختفی حدیث چوقکی حدیث

« عن عائشة على قالت: قال رسول الله صَلَى الله عَلَهُ وَلَيْهَ عَلَيْهِ وَسَلَم : لا يقبل الله صلوة حائض إلا بِخِمَارٍ » (٣)

(حضرت عائشہ صدیقہ ﷺ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صَلَیٰ لاَنہ عَلَیْہِ اللہ تعالیٰ صَلَیٰ لاَنہ عَلَیْہِ کِی مِن کے اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرے گا)
قبول نہیں کرے گا)

⁽۱) إعلاء السنن: ۲٠/٣

⁽٢) إعلاء السنن: ٢٢،٢١/٣

⁽۳) سنن ترمذي : ۱/۵۲/۱ بوداؤد:۱/۹۴

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں عیال کے پیشان کے پیشان کے بیان کے پیشان کے پیشان کے پیشان کے پیشان کے

ابن حجر عسقلانی رَحِمَهُ اللِیْهُ بلوغ المرام میں فرماتے ہیں کہ ابن خزیمہ رَحِمَهُ اللِیْهُ نے اس حدیث کوچیح قرار دیا ہے۔(۱)

اورامام ترمذی رَحِمَهُ اللهُ اس حدیث کی تخریج کے بعد فرماتے ہیں کہ بیر حدیث حسن ہے۔

بغیر معدیث صاف و صرح طور پر بتارہی ہے کہ عورت کی نماز، اوڑھنی کے بغیر مقبول نہیں ہوتی؛ لہذا اس کو اوڑھنی سے پوراسر ڈھا تک لینا چاہیے؛ حالاں کہ مرد کے لیے بی حکم نہیں ہے؛ بل کہ علمانے اسی حدیث کی روشنی میں فر مایا ہے کہ عورت کا پورابدن (سوائے چہرے اور تھیلیوں کے) مستور و پوشیدہ ہونا چاہیے ، ورنہ نماز نہیں ہوتی ، یہی امام شافعی رَحِمَ اللّٰہ کا قول ہے، جسیا کہ امام تر مذی رَحِمَ اللّٰہ کا قول ہے، جسیا کہ امام تر مذی رَحِمَ اللّٰہ کا قول ہے، جسیا کہ امام تر مذی رَحِمَ اللّٰہ کا قول ہے، جسیا کہ امام تر مذی رَحِمَ اللّٰہ کا قول ہے، جسیا کہ امام تر مذی رَحِمَ اللّٰہ کے نقل کیا ہے۔ (۲)

بہ ہرحال!اس سے معلوم ہوا کہ مردوعورت کے بعض احکام ِنماز مختلف ہیں۔ یا نجویں حدیث

(حضرت عبدالله بن مسعود ﷺ سے روایت ہے کہ رسول الله صَلَیُ لِفِلِهَ الله عبدالله بن مسعود ﷺ مَلَیُ لِفِلِهُ الله عبدالله بن مسعود ﷺ مَلَیُ لِفِلِهُ وَلِينَ عَبِهِ الله بن مسعود عَلَیْ الله بن کے اندر (والان)

⁽١) بلوغ المرام: ١٥

⁽۲) سنن التومذي :۵۲/۱

⁽m) أبوداود: ۱/۸۲/

عورت کی نماز ۔ حدیث اور فقہ کی روشنی میں **کے کی کی کی کی کی کی کی کا نم**ی افضل ہے ، اس نماز سے ، جو کئی میں ہواور اس کی اندر کی کوٹھری میں نماز افضل ہے ، اس نماز سے ، جو دالان میں ہو)

اس سے معلوم ہوا کہ مر دوعورت کے درمیان ، بعض احکامِ نماز میں فرق رکھا گیا ہے۔ حجھٹی احدیث

«عن أبي هريرة عَنَّ قال: قال رسول الله صَلَىٰ اللهَ عَلَيْ وَلَيْ عَلَيْ وَكِلَمُ اللهُ عَلَىٰ اللهُوا اللهُ عَلَىٰ اللهُولِمُ اللهُ عَلَىٰ اللهُ عَلَىٰ اللهُ عَلَىٰ اللهُ عَلَىٰ اللهُ ع

⁽۱) مسلم : ۲۳۲/۱

⁽۲) مسلم : ۱/۱۸۲/۱ أبو داو د: ۱/۹۹

عورت کی نماز - مدیث اور فقہ کی روشنی میں کے جب کہ اسی حدیث نے بہ بھی بتایا ہے کہ مردوں تو عور توں کی آخری صف افضل ہے ؛ جب کہ اسی حدیث نے بہ بھی بتایا ہے کہ مردوں کی بہالی صف افضل ہے ، اس سے بہ بھی واضح ہے کہ مردوعورت کی نماز کے بعض احکام مختلف ہیں۔ اس اور اس حدید بیث سیا تو س حدید

«عن أبي هريرة وسهل بن سعد ﴿ : قال رسول الله صَلَىٰ لَاَنَهُ عَلَيْ رَبِّكُم : ألتسبيحُ للرجال والتصفيحُ للنساء ﴾ (١)

(حضرت ابو ہریرۃ اور حضرت ہیل بن سعد ﴿ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صَلَیٰ لاَنَهُ اللَّهُ اللهُ اللہ کَانُ لاَنَهُ اللہ اللہ صَلَیٰ لاَنَهُ اللہ اللہ کہنا مردول کے لیے ہے اور صفیح (تالی بجانا)عورتوں کے لیے ہے اس حدیث کا مطلب بیہ ہے کہ اگرامام کو ہمواور بھول ہوجائے اوراس کو بتانے کی ضرورت ہو، یا کوئی آنے والا دروازے پر دستک دے رہا ہواوراس کو یہ بتانا ہو کہ میں نماز میں مشغول ہوں ، تو مرد ' سبحان اللہ' کہے ، اورعورت تالی بجائے ، یہی سنت ہے ۔ (۲)

اس سے بھی پیتہ چلا کہ نماز کے بعض احکام عورت کے لیے مرد سے مختلف ہیں اورخود شارع صَلَیٰ لاِیہ کی لیے مرد سے مختلف ہیں اورخود شارع صَلَیٰ لاِیہ کی لیے کہا نے دونوں کی نماز کے احکام میں فرق بیان کیا ہے۔ اس محد بیث آتھو ہیں حد بیث

«عن عائشة ﷺ قالت : قال رسول الله صَلَىٰ لاَفِهُ عَلَيْهُوَ لِيَهُوَ لِلهِ اللهِ صَلَىٰ اللهِ عَلَيْهِ وَلِيَهُ

⁽۱) بخاری: ۱/۱۲۰،مسلم: ۱/۱۸۰،أبو داو د: ۱/۱۳۵،ترمذی: ۱/۱۵، عبدالرزاق: ۳۵۵/۳

⁽٢) شرح مسلم للنووي: ١/٩٥١

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں ایک کی سال علاقت کی اور فقه کی روشنی میں ایک کی سال کا میں اور فقه کی

لا خير في جماعة النساء إلا في المسجد أو في جنازة \(الله لله الله حضرت عائشه صديقه الله الله الله الله عنائه على الله عنائه عنائشه صديقه الله عنائه الله عنه الله ع

اس حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ عورتوں کی جماعت میں کوئی بھلائی اور خیر کی چیزنہیں؛ لہذا عورتوں کو اپنی جماعت بنانا مکروہ ہے اوراس کے برخلا ف مردوں کو جماعت بنا کرنماز بڑھنے کی تا کید ہے۔

معلوم ہوا کہ مردوعورت کی نماز کے احکام میں فرق ہے اورآخر میں، جو بیہ فرمایا گیا ہے کہ'' گرمسجد یا جنازے کی نماز میں' اس کا مطلب بیہ ہے کہ اگرعورتیں مسجد میں جماعت کریں یا جنازے کی نماز میں کریں، توبید درست ہے اور ظاہر ہے کہ مسجد میں عورتیں، بلامر دول کے جماعت نہیں کرسکتیں؛ بل کہ مردول کے ساتھ کرتی ہیں، صرف ایک صورت میں ان کو جماعت کی اجازت ہے کہ جنازے کی نماز میں عورتیں جماعت کرلیں۔

یہروایت عبداللہ بن لہیعہ راوی کے واسطے سے آئی ہے اور ان پراگر چہ بعض علما نے جرح کی ہے، تا ہم بہت سے علمانے ان پراعتما داور وثوق ظاہر کیا ہے، ؛ لہذا ہے مسن الحدیث ہوں گے۔(۲)

یہاں تک ہم نے کل آٹھ حدیثوں کو پیش کرکے بتایا ہے کہ مردوعورت کی نماز میں فرق ہے، طریقۂ نماز میں بھی اور دوسرے متعلقہ احکام میں بھی ، کچھ حدیثیں آگے بھی ضمناً آئیں گی ، اِن شاءاللہ تعالیٰ۔

⁽۱) مجمع الزوائد: ا/۱۵۵

⁽۲) عبدالله بن لهیعہ کے بارے میں علائے جرح وتعدیل کی رائیس مختلف ہیں....

آ ثارِ صحابہ کرام رفیہ

اس کے بعد ہم حضرات ِ صحابہ کرام ﷺ کے آثار واقوال ذکر کرتے ہیں، جن سے مردوعورت کی نماز میں فرق کا ثبوت ملتا ہے؛ کیوں کہ صحابہ کرام ﷺ کے آثار واقوال مجمدی جمہورعلمائے اُمت کے نز دیک ججت ہیں اور خصوصاً ائمہ اربعہ: ''امام ابوحنیفہ''، بعض نن کا فیم یکی ایک میں مدیجا ہا

.... بعض نے ان کی تضعیف کی ہے اور بعض نے تو ثیق کی ہے۔تضعیف کرنے والوں میں کیجیٰ بن سعید عبد الرحمان بن مهدی وغیره بین اورتوثیق کرنے والوں میں امام احمد بن عنبل رَحَمَ الله الله ،سفیان تورى رَحَمَ الله احمد بن صالح رَحَمَ الله ابن وبب رَحَمَ الله ، وغيره ائمه حديث واساطين فن ہیں امام ابوداؤد رَحِمَهُ لاللہ نے امام احمد رَحِمَهُ لاللہ کا قول نقل کیا ہے کہ مصر میں حدیث کی کثر ت،ضبط اورا تقان میں ابن لہیعہ جبیبا کون ہے؟ سفیان توری رَحِمَهُ اللّٰهُ نے فر مایا کہ ابن لہیعہ کے پاس اصول ہیں اور ہمارے باس فروع؛ نیز فر مایا کہ میں نے کئی حج صرف اس لیے کیے ہیں کہ میں ابن لہیعہ سے ملا قات کروں۔ابن وہب ترحمَہُ (لاِلْہُ ، جوابن لہیعہ کے ہم عصر بھی ہیں اور ہم وطن بھی ،وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے حدیث بیان کی ،خدا کی شم الصادق الباریعنی سیجاور نیک (یعنی عبدالله ابن لهیعه) نے ، ابن معین ترحمَهٔ الله شخ نے فرمایا کہ میں ابن لہیعہ کی حدیث لیتا ہوں اور ابن وہب ترحمَهٔ الله اس کی حدیث لیتے رہے۔ (ملحصاً من تھذیب التھذیب: ۲۵/۱/۵ – ۳۵۷) علامہ ابن شاہین محدث رَحِمَهُ اللَّهُ نِي كَتَابُ " تَارِيخ أَسماء الثقات "مين ان كَاذْكُركبام، جُوكه صرف قابلِ اعتمادراویوں کے تذکرے کے لیا تھی گئی ہے اور اسی میں احمد بن صالح رَحِمَهُ اللّٰهُ کا پیول نقل کیاہے کہ' ابن کہ بعہ ثقہ ہیں اور ان کی جن حدیثوں میں تخلیط واقع ہوگئی ہے،اس کو دور کیا جا سکتا ہے'۔ (تاریخ أسماء الثقات: ۹۱) تهذیب میں ہے کہ شعبہ رَحِمَهُ اللّٰهُ مجمی ابن لہیعہ سے روایت کرتے ہیں اور شعبہ رَحِمُ اللّٰہ کے بارے میں ابن جمر رَحِمَ اللّٰه نے (تھذیب:ا/۵،اورلسان المیزان:۱/۲۱) میں تصریح کی ہے کہ وہ ثقہ ہی سے روایت کرتے ہیں،ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ ابن لہیعہ سب کے نز دیک ضعیف نہیں ہیں ؛ ہل کہ بہت سے اساطین فن وائمہُ حدیث نے ان کو ثقة قرار دیاہے؛لہذاان کی حدیث حسن ہے کم نہ ہوگی۔ واللّٰہ أعلم

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علامات کے پیشان کے ایک کا استان کے بیان کے ایک کا استان کے بیان کے بی

"امام شافعی""امام مالک""امام احمه "رحمه رکلا کے نزدیک توان کے آثار بڑے
ہی قابلِ اعتماد وقابلِ اعتنا ہیں ، جیسا کہ علامہ ابن القیم رَحَمُ گرلاُ نُی نے "اعلام
الموقعین" میں اس پر تفصیل و تحقیق سے لکھا ہے اور یہ بتایا ہے کہ امام شافعی رَحِمُ گرلاُ گُرُ گُرلاُ لُرُ گُری اللّٰ کہ علامہ اور ایم بتایا ہے کہ امام شافعی رَحِمُ گرلاُ لُر گُر کُر گرالاُ گُر ہمی اپنے قولِ قدیم وجدید میں صحابہ کے اقوال و آثار کو جحت مانے ہیں۔(۱)
اور امام اعظم رَحِمُ گرلاُ گُر نے اپنا مسلک خودید بتایا ہے کہ میں پہلے قرآن کو پھر مدیث کو لیتا ہوں اور ان کے قول سے مدیث کو لیتا ہوں اور ان کے قول سے ماہر نہیں جاتا۔(۲)

الغرض! صحابه کرام ﷺ کے اقوال وآ ثار بھی ججت وقابل تقلید ہیں ؛ اس لیے یہاں ان حضرات کے اقوال وآ ثار ذکر کیے جاتے ہیں : حضرت علی ﷺ کا اثر

« عن علي ﷺ قال: إذا سجدت المرأة ، فلتحتفز ولتلتصق فخذيها ببطنها » (٣)

(حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فر مایا کہ جب عورت سجدہ کرے، تواس کو چاہیے کہ ٹرین کے بل بیٹھے اور اپنے بیٹ سے رانوں کو ملائے رکھے) علامہ ظفر احمر عثمانی مَرَّمَ ہُلا لِیٹ نے اس روایت کے راویوں برکلام کرکے آخر میں فر مایا کہ بیجد بیٹ حسن ہے۔ (۴)

⁽۱) إعلام الموقعين: ١١٩/٣- ١٢٣

⁽٢) تهذیب التهذیب: ١٠/١٥م، أبوحنیفة وأصحابه: ٣٨

⁽m) عبدالرزاق: $m \wedge m$ او اللفظ له ، ابن أبي شيبه : $m \wedge m$ ، وسنن البيهقي : $m \wedge m$

⁽٣) إعلاء السنن: ٢٣/٣

عورت کی نماز - حدیث اور فقه کی روشنی میں علاجی کے پیچا

حضرت أم درداء الله كالر

« عن عبد ربه بن سليمان قال: رأيتُ أمَّ الدرداء عن عبد ربه بن سليمان قال: رأيتُ أمَّ الدرداء على عنديها إلى منكبيها »(١)

(عبدربه بن سلیمان روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت ام درداءﷺ کودیکھا کہوہ نماز میں اپنے کندھوں تک ہاتھا تھاتی تھیں)

اس سے معلوم ہوا کہ عورت کو کندھوں تک ہاتھ اٹھانا جا ہیے؛ جب کہ احناف کے نزدیک مردوں کو کانوں تک ہاتھ اٹھانا جا ہیے؛ جبیبا کہ مسلم میں رسول اللہ صَلَیٰ لَافِیْ اَللہ کا عمل واردہوا ہے۔ (۲)

اور جودوسری روایت میں آیا ہے کہ آپ صَلَیٰ لاَفِهُ البَّرِوَیَ کَم کندھوں تک ہاتھ اٹھ اٹھاتے تھے، احناف اس کواس برمجمول کرتے ہیں کہ ہتھیلیاں کندھوں تک اور ہاتھ کی انگلیاں کا نوں کے برابر ہوتی تھیں۔ (۳)

اوراس کی تا ئیر ابوداؤرکی ایک روایت سے ہوتی ہے، جووائل بن حجر ﷺ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صَلَیٰ لَافِلَةَ الْمِدِوسِ لَم کودیکھا کہ آپ صَلیٰ لَافِلَةَ الْمِدِوسِ لَم مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صَلیٰ لَافِلَةَ الْمِدِوسِ کَم نے اپنے ہاتھوں جب نماز کے لیے کھڑے ہوئے، تو آپ صَلیٰ لَافِلَةَ الْمِدُوسِ کَم نے اپنے ہاتھوں کو اٹھایا، یہاں تک کہ وہ کندھوں کے برابر ہوگئے اور انگوٹھوں کو کا نوں کے برابر کو اٹھایا، یہاں تک کہ وہ کندھوں کے برابر ہوگئے اور انگوٹھوں کو کا نوں کے برابر کرلیا؛ پھرتکبیر کہی۔ (۴)

⁽۱) جزء رفع اليدين للإم البخاري: ۱۳ ، ابن أبي شيبه: ۱۲۱۲

⁽۲) مسلم: ۱۲۸/۱

⁽٣) البحرالرائق: ١/٣٠٥

⁽m) أبوداؤد:ا/ه٠١

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علاج کے پیچا کے اور ت

الغرض! مردکے لیے جوطریقہ ہے،اس کے خلاف حضرت اُم درداء ﷺ کا میہ عمل کہ وہ کندھوں تک ہاتھ اٹھاتی تھیں،اس بات کی دلیل ہے کہ مردوعورت کے طریقہ نماز میں فرق ہے۔

اس الر کے تمام روای تقہ اور قابلِ اعتاد ہیں ،اس کوامام بخاری رَحِمَهُ اللهُ نے استاذ خطاب بن عثان رَحَمُهُ اللهُ سے ،انہوں نے اساعیل بن عیاش سے ، انہوں نے عبد ربہ بن سلیمان سے اس کوروایت کیا ہے ، امام بخاری رَحِمُهُ اللهُ انہوں نے عبد ربہ بن سلیمان سے اس کوروایت کیا ہے ، امام بخاری کے استاذ کوکون نہیں جا نتا ،ان کی ذات کسی بھی تعارف کی مختاج نہیں ،امام بخاری کے استاذ خطاب بن عثان کے تقہ ہونے کے لیے امام بخاری کا ان سے روایت کرنا ہی کافی ہے ؛ کیوں کہ امام بخاری رَحِمُهُ اللهُ جس سے حدیث لیتے ہیں ، وہ تقہ ہوتا ہے ، انہوں نے خود فر مایا کہ میں نے ایک ہزاراسی اسا تذہ سے حدیث کسی ہے اور وہ سب صاحب حدیث تھے۔ (۱)

پھر دارقطنی رَحِمَیُ لُالِائی نے بھی ان کی توثیق کی ہے اور قاسم بن ہاشم نے فرمایا کہ بہابدال میں شار کیے جاتے ہیں۔(۲)

اورخطاب کے استاذ اساعیل بن عیاش بھی تقہ ہیں ؛ اگر چبعض نے ان پر کلام کیا ہے ؛ مگر ابن حجر رَحِمَ اللّٰہ فرماتے ہیں کہ علما نے ان کواہلِ شام کے علاوہ دوسر ہے مشائخ کی روایت میں ضعیف قر اردیا ہے اور اہلِ شام سے ان کی روایت قوی ہے ؛ پھر فرماتے ہیں کہ بعض نے تو ان کو مطلقاً تقة قر اردیا ہے۔ (۳)

هدي الساري: ٩٤/٩

⁽۲) تهذیب التهذیب: ۱۳۲/۳

⁽m) القول المسدد: ١٢

عورت کی نماز - حدیث اور فقه کی روشنی میں ایک کی کی کی کاز - حدیث اور فقه کی روشنی میں ایک کی کی کی کاز

ان پر مفصل کلام، تہذیب میں دیکھاجائے ،جس میں بتایا گیا ہے کہ بڑے بڑے ان پراعتادووتوق ظاہر کیا ہے۔(۱)

اور بیزیرِ بحث روایت ابن عیاش نے عبدر بہ سے کی ہے، جود مشقی شامی ہیں؟ لہٰذا بیر حدیث مقبول وقوی ہوگی اور عبدر بہ بن سلیمان کوابنِ حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔(۲)

الغرض! اس كے تمام راوى ثقداور قابل اعتماد ہیں۔ والله أعلم حضرت على على كاار شاد

﴿ عن على ﷺ قال: لا تؤم المرأة ﴾ (٣) (حضرت على ﷺ نے فر مایا کہ تورت امامت نہ کر ہے۔)

اس حدیث کی سند میں '' ابن ابی ذئب' 'بنو ہاشم کے ایک آزاد کردہ غلام سے روایت کررہے ہیں ،اس سند میں ان کانام مذکور نہیں ہے، جس سے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ بیر راوی مجھول ہونے کی وجہ سے حدیث ضعیف ہے؛ مگر بات یہ ہے کہ اس راوی کانام اگر چہ یہاں مذکور نہیں ہے، تاہم محدثین نے تصریح کردی ہے کہ ابن ابی ذئب کے تمام شیوخ سوائے بیاضی کے ثقہ و قابلِ اعتبار ہیں ،اس لحاظ سے بیمولی بنی ہاشم محدثین نقہ ہیں۔ (۲۸)

⁽۱) ويكمو: تهذيب التهذيب: ۱/۳۲۱/۱ ۳۲۱، وتاريخ اسماء الثقات: ٢

⁽٢) ثقات ابن حبان: ١٥٣/١

⁽٣) ابن أبي شيبة: ١/٣٣٠ ، المدونة الكبرى: ١/٨٥

⁽ γ) سيرأعلام النبلاء :2/21،الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدى :1/41، تهذيب التهذيب:1/41، تهذيب الكمال:1/42، تهذيب الأسماء للنووي :1/41

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علاج کے پیچا

اسی لیے علامہ ظفر احمد عثمانی رَحِمَیُ لالاِنُ نے فرمایا کہ اس کے تمام رجال (راوی) تقہوقابلِ اعتماد ہیں اور اس کی سندھیجے ہے۔(۱)

اس انڑسے بیمعلوم ہوا کہ عورت امامت کی صلاحیت نہیں رکھتی؛ جب کہ مرد کاامامت کی صلاحیت نہیں رکھتی؛ جب کہ مرد کاامامت کی صلاحیت والا ہونا معلوم ہے، پس معلوم ہوا کہ نماز کے بعض احکام میں مردوعورت مختلف ہیں۔

حضرت عائشه ﷺ كااثر

« عن عطاء عن عائشة على السَّاءَ عَلَيْهُ النَّسَاءَ تَقُومُ معهن في الصَّفِّ. » (٢)

(حضرت عطا ہے مروی ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ ﷺ عورتوں کو نماز برٹے ہاتی تھیں اور درمیانِ صف میں کھڑی ہوتیں۔)

ابن حجر رَحِمَهُ الله في اس الركوحاكم ، ابن ابی شیبه ، عبدالرزاق اور دارقطنی کے حوالہ سے درایہ میں نقل کر کے فر مایا کہ عبدالرزاق اور دارقطنی کی سند دوسری سندوں سے صالح اور بہتر ہے۔ (۳)

اوراسی روایت کوامام محمداورامام ابویوسف مرحمَهَا (لالله نفل ابوحنیفه عن مرحمَهَا الله نقل کیا ہے درمضان میں ہے کہ یہ واقعہ رمضان میں ہواہے۔(۴)

⁽۱) إعلاء السنن: ٢١٥/٣

⁽٢) عبدالوزاق: ١٢/١/١

⁽٣) الدراية مع الهداية: ١٠٣/١

 $^{(\}gamma)$ كتاب الآثار إمام محمد: γ ، وكتاب الآثار إمام أبويوسف: γ

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں 🔀 🔀 🔀 🔀

اس انڑسے بیمعلوم ہوتا ہے کہ عورت اگرامامت کرے، تو درمیانِ صف میں کھڑی ہونا چاہیے؛ جب کہ بیمعلوم ہے کہ اگر دویا زیادہ مقتدی ہوں، تو مردامام کوآ گے بڑھ کر کھڑ اہونا چاہیے؛ چنا نچہ حضرت سمرہ بن جندب ﷺ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صَلَیٰ لَاللّٰہ اللّٰہ صَلَیٰ لَاللّٰہ اللّٰہ اللّٰ

معلوم ہوا کہ اس میں مردوعورت کے درمیان فرق ہے، ورنہ حضرت عائشہ صدیقہ ﷺ اس حکم رسول کے خلاف ہر گزنہ کرتیں۔

حضرت امسلمه ﷺ كااثر

« عن حجيرة بنت حصين قالت: امّتنا أمُّ سلمة عَلَيْ اللهِ العصر، قامَتُ بيننا . > (٢)

(جحیرہ بنت حصین کہتی ہیں کہ حضرت ام سلمہ ﷺ عصر کی نماز میں ہماری امامت فرمائی اور ہمارے درمیان کھڑی ہوئیں)

امام نووی رَحِمَ اللهِ اللهِ على امام زیلعی رَحِمَ اللهِ الله على الرابه میں نقل کیا ہے کہ اس الر کی سند سیجے ہے۔ (۳)

حضرت امسلمه ﷺ كادوسرااثر

(۱) سنن الترمذي: ا^{/۳۳}

MAZ

⁽۲) عبد الرزاق: ۳/۱٬۰۱۰ ابن أبي شيبه: ا/۳۳۰، مسند الشافعي: ۱/۵۳/۱

⁽۳) نصب الراية: ۳۱/۲

عورت کی نماز - حدیث اور فقه کی روشنی میں ایک کی کی کی کاز - حدیث اور فقه کی روشنی میں ایک کی کی کی کاز

زوج النبي صَلَىٰ لِاَلِمَ عَلَيْ رَبِيلَم تَوُمُّ النِسَاءَ تَقُومُ معهنَّ في صفّهنَّ \() (حضرت قناده رَحِمَ لُلِاللَّهُ في حضرت ام الحسن سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے نبی کریم صَلَیٰ لُلِلُہُ عَلَیْہُ وَمِیلُم کی زوجہ حضرت ام سلمہ ﷺ کو عورتوں کی مف کے درمیان عورتوں کی صف کے درمیان کھٹی کھٹی کھٹی کی امامت کرتے ہوئے دیکھا، وہ عورتوں کی صف کے درمیان کھٹی کھٹی کھٹی کھٹی کھٹی کھٹی ک

اس کی سند بھی صحیح ہے؛ کیوں کہاس کے تمام راوی ثقہ وقابلِ اعتبار ہیں اور سوائے اُم الحسن کے سب کے سب راوی بخاری ومسلم کے راوی ہیں ،اور اُم الحسن بھی معتبر راویہ ہیں۔(۲)

اس سے بھی معلوم ہوا کہ عورت اگر کسی وجہ سے عورتوں کی امامت کرے، تو اس کومر د کی طرح آگے بڑھ کر کھڑئ بہیں ہونا چاہیے؛ بل کہ درمیانِ صف میں کھڑی ہونا چاہیے۔

حضرت ابن عباس على كااثر

«عن ابن عباس على أنه سُئِلَ عن صلاة المَرُأةِ ، فَقَالَ: تجتمع و تحتفز » (٣)

(حضرت ابن عباس ﷺ سے پوچھا گیا کہ عورت کی نماز کیسی ہوتی ہے؟ تو ان

 $^{^{\}prime\prime}$ عبد الرزاق: $^{\prime\prime}$ ۱،۱۰۰ أبي شيبه: $^{\prime\prime}$ عبد الرزاق:

⁽۲) قال الشيخ ناصر الدين الألباني: وهذا إسناد صحيح رواته ثقات معروفون من رجال الشيخين، غيرام الحسن هذه وهي البصرية، واسمها خيرة مولاة أم سلمة، وقد روي عنها جمعٌ من الثقات، ورمز لها في التهذيب بأنها ممن روي لها مسلم، وذكرها ابن حبان في الثقات. (تمام المنة على فقه السنة: ١٥٣) ابن أبي شيبة: ا/٢٢١

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علامی کی سال کے اور فقه کی روشنی میں ایک کی سال کے ایک کار

کے جواب میں فرمایا کہوہ سمٹ کرنماز بڑھے)

حضرت ابن عباس ﷺ كا دوسرااثر

«عن ابن عباس ﴿ قَالَ: تَوْمُّ المرأةُ النِّسَاءَ ، تَقُومُ في وسطهن ﴾ (١)

(حضرت ابن عباس ﷺ نے فر مایا کہ عورت عورتوں کی امامت اس طرح کرے کہ وہ درمیان میں کھڑی ہو۔)

ان آ ٹارسے بھی معلوم ہوا کہ عورت امامت کرے، تو مرد کی طرح آگے بڑھ کرنہیں کھڑی ہونا جا ہیے۔ کرنہیں کھڑی ہونا جا ہیے؛ بل کہ درمیانِ صف میں کھڑی ہونا جا ہیے۔

اننتاه

یہاں بہ شبہ نہ ہوکہ حضرت عائشہ اوراُم سلمہ رضی (للہ جہ کاعمل اور حضرت ابن عباس علیہ کا قول بہ ظاہر کرتا ہے کہ عورت امامت کرسکتی ہے؛ پھراس کو کیوں مکروہ کہاجا تا ہے؟ کیوں کہ عورتوں کی جماعت کا مکروہ ہونا ،خود حضرت عائشہ علیہ کے حدیث سے اوپر گذر چکا ہے اور عورت کی امامت کا ممنوع ہونا حضرت علی علیہ کے اثر سے بھی ثابت ہے؛ لہذا یہاں یوں کہاجائے گا کہ سی مصلحت سے ان حضرات نے ایسا کیا ہے اور بھی بھی کیا ہے اور ابن عباس میں کھڑی کہ وہ عورت کو امامت کا مطلب بہ ہے کہ اگر عورت امامت کر ہے، تو درمیان میں کھڑی ہو، یہ ہیں کہ وہ عورت کو امامت کی اجازت دے رہے ہیں۔

حضرت ابن عمر على كااثر

«عن نافع عن ابن عمر في قال: ليس على النساء

(۱) عبد الرزاق: ۱۳۰/۳

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علی ایک کا ایک

أذان و لا إقامة > (١)

(حضرت عبدالله بن عمر ﷺ فرماتے ہیں کہ عورتوں پراذان نہیں ہے، اور نہا قامت ہے) حضرت ابن عباس ﷺ کا اثر

«عن ابن عباس فل قال: ليس على النساء أذان ولا إقامة. > (٢)

(حضرت ابن عباس ﷺ نے فرمایا کہ عورتوں پر نداذ ان ہے ندا قامت۔) حضرت انس ﷺ کا اثر

النساء أذان و إقامة ؟ قال: لا ، و إن فعلن فهو ذكر (m)

(حضرت سلیمان فرماتے ہیں کہ ہم حضرت انس ﷺ سے پوچھے کہ کیا عورتوں پراذان وا قامت ہے؟ وہ فرماتے کہ بیں اوراگروہ کرلیں ،تویہ ذکر ہوگا) ان حضرات صحابہ ﷺ کے اقوال سے معلوم ہوا کہ عورت پر نہ اذان ہے اور اقامت ہے؛ جب کہ بیہ بات سب کومعلوم ہے کہ مردوں کے لیے اذان وا قامت دونوں سنت ہیں ،معلوم ہوا کہ عورت کے احکام نماز میں فرق ہے۔

یہاں ایک شبہ ہوسکتا ہے کہ حضرت ابن عمر ﷺ جن سے یہاں بیقل کیا گیا ہے کہ حب سی کے ورتوں پر نہاذان ہے اور نہا قامت ،ان ہی سے ایک روایت بیہ ہے کہ جب سی نے ان سے بیسوال کیا کہ کیا عورتوں پراذان ہے؟ تو آپ غضب ناک ہو گئے اور

 ⁽۱) عبد الوزاق: ۳/۱۲

 ⁽۲) عبد الوزاق: ۳/۱۳/۱

⁽۳) ابن أبي شيبة:۲۰۲/۱

فرمایا کہ کیا میں اللہ کے ذکر سے منع کروں؟ اس سے بظاہر بیلگتا ہے کہ آپ عورتوں کے لیے بھی اذ ان وا قامت کے قائل تھے۔(۱)

اس کا جواب ہے ہے کہ عورتوں کے لیے اصل حکم تو آپ نے بیان کر دیا کہ ان پر اذان وا قامت نہیں ہے؛ لیکن جب کسی نے اس کا سوال کیا، تو آپ کوالیہا کہنا اچھا نہیں لگا کہ عورتیں اذان وا قامت نہ کہیں؛ کیوں کہ ظاہراً یہذکر سے منع کرنے کے مشابہ ہے؛ لہذا اس سے بہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ کے نزد یک عورتوں کے لیے اذان وا قامت مردوں کی طرح سنت ہے، اسی طرح حضرت عائشہ وحضرت حفصہ سے، جواذان یا اقامت کہنا ثابت ہے، اس سے بھی سنیت ثابت نہیں ہوتی ، بلکہ صرف جواز معلوم ہوتا ہے۔ (۲)

حضرت ابن مسعود علله كااثر

«حضرت عبداللہ بن مسعود ﷺ سے روایت ہے کہ وہ شم کھا کر فر ماتے
سے کہ عورت کے لیے اپنے گھر سے بہتر نماز کی جگہ کوئی نہیں ؛ مگر جج اور عمرہ
میں (کہ وہاں مسجد میں بڑھے) سوائے اس عورت کے، جوشو ہر سے
مایوس ہوگئ ہو(یعنی بوڑھی ہو،تو وہ مسجد میں بڑھ سکتی ہے » (۳)
اس سرمعلوم ہوا) عورت کو مسجد میں نہیں ، بل کے گھر میں نماز برط ھناافضل

اس سے معلوم ہوا کہ عورت کو مسجد میں نہیں؛ بل کہ گھر میں نماز بڑھناافضل وبہتر ہے، جب کہ مرد کے لیے مسجدافضل ہے۔

یگل بارہ آثار واقوال ہیں، جن سے مردوعورت کی نماز کے بعض طریقے میں اور بعض احکام میں فرق کا ثبوت ہوتا ہے۔

⁽۱) ابن أبي شيبة: ۲۰۲/۱

⁽٢) مجمع الزوائد: ٣٥/٢

⁽۳) مجمع الزوائد: ۱۵۵/۱

اقوال تابعين عظام

حضرات صحابہ کرام ﷺ کے بعد حضرات نابعین عظام کا اسلام میں اس اعتبار سے ایک خاص مقام ہے کہ انہوں نے حضرات صحابہ کرام ﷺ سے علم قرآن وحدیث حاصل کیا ہے اور دین کے فہم وبصیرت میں ان کو بعد والوں پرایک گونہ فضیلت ہے، اسی لیے قرآن کی تفییر کے سلسلے میں بھی صحابہ کے بعد ان ہی حضرات کا درجہ ہے اور اکثر علما نے اسی کو اختیار کیا ہے، جسیا کہ علامہ ابن تیمیہ ترحکہ گرالی گرفت نے لکھا ہے۔ (۱) لہٰذا صحابہ ﷺ کے اقوال کے بعد حضرات تا بعین کرام کر حمل اللہ کے اقوال ملاحظہ فرما ئیں، جن سے مردو خورت کی نماز میں فرق کا ثبوت ماتا ہے۔ حضر ت مجام ہر ترحکہ گرالی گا کو فول

" عن ليث عن مجاهد أنه كان يكره أن يضع الرجل بطنه على فخذيه إذا سجد كما تضع المرأة ."(٢)

(حضرت لیث رَحِمَیُ اللّٰہُ کہتے ہیں کہ حضرت مجاہد رَحِمَیُ اللّٰہُ اس بات کومکروہ قرار دیتے تھے کہ مرد ، سجدے میں اپنا پیٹ عورت کی طرح اپنی رانوں بررکھے۔)

حضرت مجامد رَحِمَیُ اللّٰہُ ایک مشہور تا بعی اور ابن عباس ﷺ کے جلیل القدر شاگرد ہیں ، ان کے بارے میں حضرت لیث رَحِمَیُ اللّٰہُ فرماتے ہیں کہ وہ مرد کے لیے عورت کی طرح سجدہ کرنے کو مکروہ فرماتے سے ساف طور پر معلوم ہوا کہ ان کے نزد کی مردوعورت کی نماز کے طریقے میں فرق تھا۔

⁽۱) فتاوی ابن تیمیة: ۳۲۸/۱۳

⁽۲) ابن أبي شيبة: ۲۳۲/۱

حضرت حسن بصرى وحضرت فثاره رحمها لإله كاقول

"عن الحسن و قتادة رحمها الله قالا: إذا سَجَدَتِ المَرُأَةُ فَإِنَّهَا تَنُضَمُّ ما استطاعت، ولا تَتَجَافَى لكَى لا ترفع عجيزتها ."(۱)

(حضرت حسن بصری و حضرت قناده رحمهها (لله فرماتے ہیں کہ: عورت جب سجدہ کرے، تووہ جس قدر ہوسکے ملی ملی رہے اوروہ (اپنے اعضا کو) نہ کھولے (یعنی مرد کی طرح اعضا کو علیحدہ علیحدہ نہ رکھے) تا کہاس کی سرین اوپر نہ ہوجائے۔)

حضرت عطاء رحِمَهُ لللهُ كافر مان

"عن ابن جريج، قلتُ لعطاء : أتشير المرأةُ بيديها كالرِّجال بالتكبير؟ قال: لا تَرُفَعُ بذلك يديها كالرِّجال، وأشَارَ وَخَفَضَ يديه جِدَّا، وجَمَعَهُمَا إليه ، وقال: إنّ للمرأةِ هيئةً ليستُ للرِّجَال، (٢)

(حضرت ابن جرت کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عطاء رَحِکُ اللّٰہ کے سے بوجھا کہ کیاعورت مردوں کی طرح تکبیر میں ہاتھ سے اشارہ کرے گی؟ حضرت عطانے فرمایا کہ عورت مردوں کی طرح تکبیر میں ہاتھ نہ اٹھائے۔ پھر (ہاتھ اٹھانے کا طریقہ دکھاتے ہوئے) اشارہ کیا، پس اپنے ہاتھوں کو بہت نیچے رکھا اور ان کو اپنی طرف جمائے رکھا ،اور فرمایا کہ «عورت کے لیے ایک طریقہ ہے، جومرد کے لیے ہیں ہے۔)

⁽۱) عبدالوزاق: ۱۳۷/س

⁽٢) مصنف عبدالوزاق:٣/١٣١

حضرت عطاء رَحِمَهُ لاللَّهُ كادوسراقول

"عن ابن جریج عن عطاء قال: تجتمع المرأة إذا ركعت، ترفع یدیهاإلی بطنها، وتجتمع ما استطاعت، فإذا سجدت فلتضم یدیها إلیها، تضم بطنهاو صدرها إلی فخذیها ، وتجتمع ما استطاعت "(۱)

(ابن جرت سے مروی ہے کہ حضرت عطاء نے فرمایا کہ عورت جب رکوع کر ہے، تو اپنے آپ کوملائے ، جمائے رکھے، اپنے ہاتھ، بیٹ تک اٹھائے اورجس قدر ہوسکے اپنے کو ملائے رکھے، ؛ جب سجدہ کرے، تو اپنے ہاتھوں کو اپنی طرف ملا لے اور اپنے پیٹ اور سینے کو اپنی رانوں سے ملا لے اور جس قدر ہوسکے ملی ملائے رہے)

حضرت عطاء رحمَهُ لللهُ كاليك اورقول

"عن ابن جريج عن عطاء قال: تجمع المرأة يديها في قيامها ما استطاعت"(٢)

(ابن جرت فرمات ہیں کہ حضرت عطاء نے ارشاد فرمایا کہ عورت قیام کی حالت میں اپنے ہاتھوں کو جس قدر ہوسکتا ہے، اتناملائے رکھے)
حضرت عطاء مَرَّمَ مُن اللّٰهُ جوا یک بلند با یہ محدث وفقیہ ہیں ، ان کے بیا تو ال بتا رہے ہیں کہ عورت کی نماز مرد کے لحاظ سے بعض امور میں مختلف ہوتی ہے، اس کے قیام ورکوع وسجد ہے کے ارکان مرد کی طرح نہیں ہیں۔

⁽۱) مصنف عبدالرزاق: ۳/ ۱۳۷

⁽۲) مصنف عبدالرزاق: ۳/ ۱۳۷

حضرت ابراہیم نخعی رحمَدُ لللہ کابیان

"عن ابراهيم قال: كانت تؤمر المرأة أن تضع ذراعها و بطنها على فخذيها إذا سجدت، ولا تتجافىٰ كما يتجافىٰ الرجل لكي لا ترفع عجيزتها. "(١)

(حضرت ابراہیم نخعی ترحم گلاٹی فرماتے ہیں:عورت کو حکم دیاجا تا تھا کہ وہ اپنے ہاتھ اور بیٹ کو سجدہ کرتے وفت اپنی رانوں پررکھے اور مرد کی طرح نہ کھلے، تا کہ اس کی سرین او برنہ ہوجائے۔) حضرت ابراہیم نخعی ترحم گلاٹی کا دوسرا قول

"عن ابراهيم قال: إذا سجدت المرأة فلتلزق بطنها بفخذيها،

ولا ترفع عجيزتها ،ولا تجافي كما يجافي الرجل. "(٢)

(عورت سجدے میں اپنے پیٹ کورانوں سے ملالے اور سرین نہ اٹھائے اور مرد کی طرح اعضا الگ الگ نہ کرے)

امام ابراہیم نخعی رَحِمَیُ لاللہ معروف تابعی ہیں اور اپنے زمانے کے ایک معتبر محدث بھی ہیں اور فقیہ بھی ،ان کے ان اقوال سے بھی واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ عورت ومر د کی نماز میں فرق ہے۔

حضرت مجامد رحمَهُ لاينُهُ كا قول

حضرت مجامد مُرحِمَهُ لُولِنْهُ سے امام عبدالرزاق مُرحِمَهُ لُولِنْهُ نے روایت کیا کہ عورتوں برا قامت نہیں ہے۔"(۳)

^{777/1}: مصنف عبدالوزاق: 172/1 (۲) ابن أبى شيبة

⁽٣) مصنف عبدالرزاق: ٣/١٢٤

امام زہری رحِمَنُ (لللہ کافرمان

حضرت امام زہری رَحِمَهُ لاللہ فرماتے ہیں کہ عورتوں پرا قامت نہیں ہے۔(۱) حضرت حسن بصری اور سعید بن المسبب کا قول

حضرت حسن بھری اور سعید بن المسیب کاار شاد ہے کہ عورتوں پر نہاذان ہے اور نہا قامت ہے۔ (۲)

حضرت ابراہیم نخعی رَحِمَهُ لالله کاارشاد

حضرت ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ عورتوں پراذ ان اورا قامت نہیں ہے۔ (۳) منابعہ کی جے جروز ۵ % ہوں یا

حضرت خالد بن لجلاح رَحِمَهُ اللَّهُ كابيان

"عن خالد بن اللجلاج قال: كن النساء يُوْمَرُنَ أَن يَتَرَبَّعُنَ إِذَا جَلَسُنَ في الصلاة ، ولا يجلسن جلوسَ الرَّجُل علىٰ أوراكهن ، يتقي ذلك على المرأة مخافة أن يكون منها الشيء. "(٣)

(حضرت خالد بن لجلاح تا بعی رَحَدُ الله الله فرماتے ہیں کہ عورتوں کو حکم دیا جاتا تھا کہ وہ جب نماز میں بیٹھیں، تو چارزانو بیٹھیں اور مردوں کی طرح اپنی سُرین پرنہ بیٹھیں ، عورت کواس سے اس اندیشے کی وجہ سے بچایا جاتا ہے کہ اس کا کوئی حصہ ظاہر ہو جائے) حضرت خالد بن لجلاح رَحَدُ الله ایک معروف تا بعی ہیں اور بعض نے تو ان کو صحابہ میں شار کیا ہے ۔ وہ بتارہے ہیں کہ عورتوں کو چارزانو بیٹھنے کا حکم دیا جاتا تھا اور عورت کومرد کی طرح نہیں بیٹھنا جا ہیں۔

ابن أبي شيبة: $\frac{1}{7}$ ، عبد الوزاق: $\frac{1}{7}$

⁽٢) ابن أبي شيبة :٢٠٢/١عبد الوزاق:٣/١٢٤

⁽m) ابن أبي شيبة : ۲۰۲/۱، عبد الرزاق: س/ ١٢٧

⁽۳) ابن أبي شيبة : ۲۳۲/۱

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علی ایک کی ساتھ کے بھی کے بھی اور فقہ کی روشنی میں ایک کی ساتھ کے بعد

یہ چندحضراتِ تابعین کے اقوال ہیں ،جن سے واضح طور پرمعلوم ہوتا ہے کہ عورت ومر د کی نماز میں فرق ہے اورعورت کومر دوں کی طرح نمازنہیں پڑھنا جا ہیے۔

احاديث وآثار كامقصد

اوپر جواحادیث و آثار ذکر کیے گئے ہیں،ان میں غور کرنے،ان کے مجموعے پر نظر ڈالنے اوران میں پائے جانے والے بعض اشاروں پر تحقیق وقد قیق سے کام لینے سے ،خود بخو دید بات واضح ہوجاتی ہے کہ ان سب کا مقصد اور منشا ہد ہے کہ عورت زیادہ سے زیادہ مستور اور پوشیدہ رہے،اس کی ہرادا، ہر حرکت ، ہر سکون ، ہر طریقۂ کار پردہ اور ستر کاضامن ہو، وہ مردکی طرح بے تحاشا گھل نہ جائے، بے دھڑک کوئی فعل ومل نہ کرے؛ بل کہ وہ حتی الا مکان و بی و بی مہلی مہلی ، چھٹی چھٹی، چھپی چھپی بھی بنیادی نکتہ ہے،جس پر مردو عورت کی نماز کا فرق بیان کیا گیا۔

اس کی تا ئیر حضرت عطا کے اس قول سے بھی ہوتی ہے، جو آپ نے حضرت ابن جری کے اس سوال کے جواب میں فرمایا کہ کیاعورت جب دور کعت پر بیٹے ، تو اپنا با کی بین جانب پر بیٹے ؟ فرمایا کہ ہاں ، ابن جری کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ کیا یہ آپ کے نزد یک اس کے دائیں جانب پر بیٹھنے سے زیادہ پسندیدہ ہے ؟ فرمایا کہ ہاں ، وہ جس قدر ہو سکے سمٹ کر بیٹھے ، ابن جری کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ عورت دور کعتوں پر مرد کی طرح بیٹھے یا اپنا بایاں پیرسرین کے نیچے سے زکال دے ؟ فرمایا کہ ان میں سے کوئی صورت بھی اس کے لیے نقصان دہ نہیں بشر طیکہ وہ سمٹ کر سے ۔ (۱)

⁽۱) ابن أبي شيبة :۲۳۲/۱

اس میں حضرت عطاء نے عورت کی نماز کا وہ بنیا دی ومرکزی نقطہ بیان کر دیا ہے، جس پرعورت کی نماز کا طریقہ قائم ہے اور وہ ہے ستر و پردے کا لحاظ ،اس لیے جس صورت وشکل میں یہ بات زیا دہ حاصل ہوگی ، وہ اس کے حق میں مطلوب ہوگی۔ عورت کے سجد ہے کی کیفییت اور اس کی حکمت

مثلاً احادیثِ رسول صَلَیٰ لاَنهُ عَلیْوَیِکُم کے تحت ہم نے دونمبر پر جوحدیث پیش کی ہے، اس میں فرمایا گیاہے کہ ''عورت سجدے میں پیٹ کورانوں سے ملاکر رکھے اس طرح کہ زیادہ سے زیادہ پردہ ہوجائے''، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے رسول صَلیٰ لاَنهُ عَلیْوَیٹِ کم کامنشا عورت کو مذکورہ کیفیت سے سجدہ کرنے کا حکم دینے سے بیہ کہوہ زیادہ سے زیادہ مستورو پوشیدہ رہے۔

عورت کو''سبحان الله ''کہنے سے منع کرنے کی وجبہ اسی طرح ساتویں حدیث، جو بخاری ومسلم کے حوالہ سے گذری ہے، اس میں

ای طرح سالوی حدیث، جو بخاری و سم کے حوالہ سے لدری ہے، اس یک آپ صابی الازہ کی اجازت دی ہے اور سم حانی الله اس کے موقع پرتالی بجانے کی اجازت دی ہے اور سبحان الله "کہنے کی اجازت نہیں دی؛ بل کہ مردول کے ساتھ اس کو مخصوص قرار دیا ہے، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ تورت کا آواز بلند کرناستر اور بردے کے خلاف ہے۔ قرار دیا ہے، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ تورت کا آواز بلند کرناستر اور بردے کے خلاف ہے۔ چناچہ محدث جائیل حضرت علامہ ابن حجر عسقلانی مُرح کی لاڈی اس حدیث کی شرح میں کی خورت میں ایکھتے ہیں:

"وكان منع النساء من التسبيح لأنها مأمورة بخفض صوتها في الصلاة مطلقاً لما يخشى من الإفتنان "(١) (عورتول كوسجان الله كهني عنهاس ليمنع كيا كيا عيان كوفتني

فتح الباري: ٣/٢٤

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علی میں ایک میں اور فقه کی روشنی میں ایک میں ایک میں اور فقه کی روشنی

کے اندیشے سے نماز میں مطلقاً اپنی آواز کو پست رکھنے کا حکم دیا گیا ہے) اس طرح علامہ عینی مُرحِمَنُ الدِّنْ شارح بخاری فرماتے ہیں:

" وإنما كره لها التسبيح لأن صوتها فتنة، ولهذا مُنِعَتُ من الأذان والإمامة والجهر بالقراءة في الصلاة "(١)

(عورتوں کوسیجان اللہ کہنا اس لیے مکروہ ہے کہ ان کی آواز فتنہ ہے، اسی لیے ان کو اذان دینے ، امامت کرنے اور نماز میں زور سے قر اُت کرنے سے منع کیا گیا ہے)

علامه ابن عبدالبر مالكي رَحِمَهُ اللَّهُ فِي اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ ما ما يا:

"إنما كره التسبيح للنساء، وأبيح لهن التصفيق من أجل أن صوت المرأة رخيم في أكثر النساء ، وربما شغلت بصوتها الرجال المصلين معها ". (٢)

(عورتوں کے لیے سبحان اللہ کہنا مکروہ اور تالی بجانا جائز اس لیے ہوا کہ عورت کی آواز اکثر کے لحاظ سے نرم ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کی آواز ، اس کے ساتھ نماز پڑھنے والے مردوں کواپنے میں مشغول کرسکتی ہے۔) اور شارح مؤطاعلا مہزر قانی مَرْحَمُ اللّٰہ مِنْ فرمایا:

"وقال القرطبي: القول بمشروعية التصفيق للنساء هو الصحيح خبراً ونظراً، لأنها مأمورة بخفض صوتها في الصلاة مطلقاً لما يخشى من الإفتنان. "(٣)

⁽۱) عمدة القاري في شرح البخاري: ۱۲/۳ م

⁽۲) التمهيد: ۱۰۸/۲۱

⁽m) شرح الموطا للزرقاني: ا|m|

(قرطبی نے فرمایا کہ عورتوں کے لیے تالی بجانے کی مشروعیت ہی صحیح قول ہے، نقلا بھی عقلا بھی؛ کیوں کہ ان کو فتنے کے اندیشے سے نماز میں مطلقاً اپنی آواز کو بست رکھنے کا حکم دیا گیا ہے)

فقہامیں سے علامہ ابن تجیم اور علامہ ابن الہمام رجمہ اللہ وغیرہ نے بھی یہی بات اس حدیث کے بارے میں فرمائی ہے۔ (۱)

عورت کو گھر میں نماز بڑھنے کے حکم کی مصلحت

اور پانچ نمبر پرابوداؤد کی جوروایت درج کی گئی ہے، اس میں عورت کو گھر میں بھی اندر کے حصول میں نماز پڑھنے کوافضل قر اردیا گیا ہے، اس کی وجہ بھی وہی پردہ ہے۔ چنا نچہ مشہور ومعروف محدث حضرت مولا ناخلیل احمد سہار نپوری رَحِی گلاٹی شرح ابوداؤد میں اس کی وجہ یہی بیان کرتے ہیں کہ عورت کے احکام کا مبنی ستر اور بردے بہت اور گھر میں نماز بڑھنے میں اس کے برد ہے اور ستر کا کمال ہے۔ (۲) عورتوں کی آخری صف افضل کیوں ؟

نمبر چھ پرجوحدیث گزری ہے، جس میں عورتوں کی پہلی صف کوبدتر اورآخری صف کوبہتر قر اردیا ہے، اس کی وجہ میں علامہ نووی رَحِمَیُ لاللہ فرماتے ہیں:

''جوعورتیں مردوں کے ساتھ جماعت میں حاضر ہوں، ان کی
آخری صفوں کوافضل قر اردیا گیا ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں عورتیں
مردوں سے اختلاط، ان کود کیھنے اور ان کے حرکات وغیرہ سے ان کی
طرف دل مائل ہونے سے دوراور محفوظ ہوں گی۔'(۳)

⁽۱) ويكمو: فتح القدير: ا/۲۲۰ ، بحر الرائق: ا/۲۵۰ ، شامى: ۱/۲۲

⁽۲) بذل المجهود شرح أبي داؤد: ۱/۳۲۰

⁽٣) شرح مسلم للنووي ١٨٢/١

اوپر کی تفصیلات سے بیہ بات خوب واضح ہوجاتی ہے کہ ان سب احادیث وآثار کا مقصد ومنشا عورت کو پردے اور ستر میں رکھنا ہے ، جبیبا کہ اس کی فطرت ومزاج کا تقاضا ہے۔

امام شافعی رَحِمَهُ لایدُهُ کا زریں ارشاد

یہاں تک پہنچ کے بعد مجھے حضرت سیدنا امام شافعی ترحز گرالالیہ کی کتاب "الأم" و کیھنے کی سعادت حاصل ہوئی ،اس میں امام موصوف نے عورت کی نماز کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ،وہی بات ارشاد فر مائی ہے ، جواویر بیان ہوئی ۔ میں اس کو یہاں آپ ہی کے الفاظ میں نقل کرتا ہوں ؛ چنا نچے فر ماتے ہیں :

"وقدأدّب الله تعالىٰ النساءَ بالإستتار، وأدّبَهُنَّ بذلك رسولُ الله صَلَىٰ لاَيْعَلِمُونِ لَمْ وأحبٌ للمرأة في السجود أن تَضُمَّ بعضها إلىٰ بعض، وتلصق بطنها بِفَخِذَيها، وتسجُدَ كأسترِ ما يَكُونُ لها، وهكذا أحَبَّ لها في الركوع، والجلوس، وجميع الصلوة أن تَكُونَ فيها كأسترِ ما يَكُونُ لها، وأحبَّ لها وأحبُ أن تكفت جلبابها، وتجافيه راكعة وساجدة عليها لئلا يصفها ثيابها." (۱)

(شخفیق کہ اللہ تعالی نے عورتوں کو پوشیدہ اور مستورر ہنے کی تعلیم دی ہے اور رسول اللہ صَلیٰ لاَفِهُ الْبِوَرِیَا کم نے بھی ان کواس کی تعلیم دی ہے اور عورت کے لیے اس بات کو پہند فر مایا کہ وہ سجد ہے میں اپنے بعض صحے کو بعض سے اور اپنے بیٹ کو رانوں سے ملاکر رکھے اور اس

⁽١) كتاب الأم للإمام للشافعي رَكِمَ اللهُ ١١٥/١: (١)

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علاج کے پیچھ کے پیچھ

طرح سجدہ کرے کہاس کے ق میں زیادہ سے زیادہ ہوجائے؛ نیز اسی
طرح آپ صَلَیٰ لَالْهُ اَلَیْهُ اِلِیْهِ اِلَیْهِ اِلْهِ اِلْهِ اِلَیْهِ اِلْهِ اللَّهِ اِللَّهِ اللَّهِ الللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ الللَّهِ الللَّهِ الللَّهِ الللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ الْمُلْمُ اللَّهُ اللَّهُ الْمُلْمُ اللَّهُ الْمُلْمُ اللَّهُ اللَّهُ الْمُلْمُ اللْمُلْمُ الْمُلْمُ الْمُلْمُ

ایک ضروری وضاحت

یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ" پردہ" جس کوعر بی میں تجاب کہتے ہیں، وہ یہ ہے کہ عورت کسی نامخرم مرد کے سامنے نہ آئے اور" ستر" جس کا ہماری ادپر کی تخریر میں بار بار ذکر آیا ہے، اس سے یہ تجاب مراز ہیں ہے؛ بل کہ ستر کا تعلق خود عورت کی ذات سے ہے، خواہ کوئی مرد سامنے ہویا نہ ہو، جیسے خود مرد کے لیے بھی ستر کا تھم ہے کہ وہ ناف سے لے کر گھٹنوں تک کا حصہ چھپائے رکھے اور نماز میں بھی اس کا چھپانا ضروری ہے، خواہ رات کی اندھیری میں، یا تنہا کسی جگہ میں وہ نماز پڑھر ہا ہو۔ کا چھپانا ضروری ہے، خواہ رات کی اندھیری میں، یا تنہا کسی جگہ میں وہ نماز پڑھر ہا ہو یا نہ دکھر ہا ہو، اسی طرح عورت کے حق میں ستر کا لفظ جواستعال کیا گیا ہے، اس کے یہی معنے ہیں کہوہ حقی الا مکان اپنے آپ کو پوشیدہ رکھے اور اپنے افعال وحرکات سے بھی معنے ہیں کہوہ حقی الا مکان اپنے آپ کو پوشیدہ رکھے اور اپنے افعال وحرکات سے بھی بیر دگی ظاہر نہ ہواور اس کو کئی د کھر ہا ہویا نہ د کھر ہا ہو، بہر حال اس کے لیے بہ تھم

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں 🔀 🔀 🔀 🔀

ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ وہ نماز میں سرایا شرم وحیا بنی ہوئی ہو، یا در ہے کہ لغت میں ''ستر'' کے ایک معنی حیا اور شرم کے بھی آتے ہیں ؛ چنا نچہ کہا جاتا ہے کہ ''مال فلانٌ سِتُرٌ و لا حِجُرٌ'' (لیمنی فلال کونہ حیا ہے نہ عقل ہے)، اس میں ستر سے مراد حیا ہے اور حجر سے مراد عقل ہے ۔ (۱)

حضرات علما كاادراك وفهم

اسی منشا و مقصد کوسا منے رکھتے ہوئے حضراتِ علما وائمہ نے جہاں عورت کی نماز کاطریقہ اوردیگراحکام بیان فرمائے ہیں ، وہاں انہوں نے ہرجگہ اس کو کمحوظ رکھا ہے کہ عورت زیادہ سے زیادہ مستورو پوشیدہ رہے اوراس کے ارکان وافعال کی ادائیگ بھی ستر و پردے کی ضامن ہو۔ بیدراصل ان حضرات کے درک و فہم کا نتیجہ اوران کی درایت و تفقہ کا نمرہ ہے ، اسی تفقہ و درایت سے کام لیتے ہوئے '' سیدنا امام اعظم'' رَحَى اللّٰهِ کے شاگر دِرشید'' حضرت امام محمد رَحَى اللّٰهِ '' نے فرمایا کہ ضرورت کے موقع پر نماز میں عورت کو، جوتالی بجانے کی اجازت دی گئی ہے ، اگر عورت اس کو بھی موقع پر نماز میں عورت کو، جوتالی بجانے کی اجازت دی گئی ہے ، اگر عورت اس کو بھی ترک کردے ، تو ہمارے بزدیک بہتر اور پسند بیدہ بات ہے۔ (۲)

ممکن ہے تفقہ ودرایت سے خالی اور محروم ، کسی شخص کوامام محمد رَحِمَیُ لُولِدُیُ کی یہ بات حدیث کے خلاف نظر آتی ہو؛ مگر خداوند تعالی نے جس کونو رِبصیرت اور دیدہ حقیقت بیں عطافر مایا ہو، وہ سمجھ سکتا ہے کہ بید حدیث کے خلاف نہیں ؛ بل کہ منشائے حدیث کے عین مطابق ہے ؛ کیوں کہ عورت کو جب " سبحان اللّٰہ "کہنے سے اس کے مین مطابق ہے ؛ کیوں کہ عورت کو جب" سبحان اللّٰہ "کہنے سے اس لیے منع کیا گیا کہ اس کی آ واز سے فتنے کا اندیشہ ہے، تو تالی بجانے سے پر ہیز کرنا، اس منشائے نبوی کی تحمیل ہی ہوگی ، نہ کہ اس کی خلاف ورزی ، بہر حال ! ائمہ وعلمانے منشائے نبوی کی تحمیل ہی ہوگی ، نہ کہ اس کی خلاف ورزی ، بہر حال ! ائمہ وعلمانے

⁽۱) لسان العرب: ۳۲۲/۲۳

⁽٢) كتاب الآثار: ٢٥

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں 🔀 🔀 🔀 🔀

اس منشا کوخوب سمجھ کر ہر جگہ اس کو لحوظ رکھا ہے، جبیبا کہ امام شافعی رَحِمَیُ اللّٰہ نے اس کی تصریح کی ہے۔

ايك حقيقت

گرایک بات یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ان ائمہ وعلانے محض اپنی رائے اور قیاس سے نماز کا طریقہ مقرر نہیں فرمادیا؛ بل کہ بات یہ ہے کہ نماز ایک عملی چیز ہے، جس کو صحابہ سے تابعین، پھر ان سے ان کے بعد آنے والے لوگ عملی طریقے پر کیے بعد دیگر سے لیتے آئے ہیں، اس طرح بیطریقۂ نماز آج تک توارث و تعامل سے چلا آر ہا ہے اور اس طریقے کا صحیح ہونا، ان علما کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، جنہوں نے اب سے بہت پیشتر تابعین و تیج تابعین سے اس کو حاصل کر کے اپنی کتابوں میں درج کر دیا ہے؛ لہذا ہر ہر جزیئے کا محدیث میں ملنا کوئی ضروری نہیں؛ بل کہ یہ متوارث و متواتر عمل ہی اس کے لیے کافی وافی ثبوت ہے اور اس کی صحت پروہ چندا حادیث و متواتر عمل ہی اس کے لیے کافی وافی ثبوت ہے اور اس کی صحت پروہ چندا حادیث و متواتر عمل ہی اس کے لیے کافی وافی ثبوت ہے اور اس کی صحت پروہ چندا حادیث و متواتر عمل ہی اس کے لیے کافی وافی ثبوت ہے اور اس کی صحت پروہ چندا حادیث و متواتر عمل ہی اس کے لیے کافی وافی ثبوت ہے اور اس کی صحت پروہ چندا حادیث و متواتر عمل ہی اس کے لیے کافی وافی ثبوت ہے اور اس کی صحت ہوں

عورت اورمر د کی نماز میں فرق کے بارے میں دیگرائمہ کا مسلک

اس رسالے میں اصل مقصودا حناف کا مسلک بیان کرنا ہے، اس لیے جہاں ہم آگے چل کر طریقۂ نماز بیان کریں گے، تواحناف ہی کے نقطۂ نظر سے اس کو پیش کریں گے؛ لیکن جب یہاں میہ بحث آگئ ہے کہ مردوعورت کی نماز میں فرق ہے، تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اتنی بات دیگرائمہ کے کلام سے بھی ثابت کردی جائے تاکہ بیہ معلوم ہوجائے کہ مردوعورت کی نماز میں فرق کے صرف احناف ہی قائل تاکہ بیہ معلوم ہوجائے کہ مردوعورت کی نماز میں فرق کے صرف احناف ہی قائل

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں

نہیں؛ بل کہ دیگرائمہ بھی اس کے قائل ہیں۔

ہم نے او برامام شافعی رَحِمَ اللّٰہ کی تحریر پیش کی ہے، جس سے ثابت ہوا کہ خودامام شافعی رَحِمَهُ لالاُہُ بھی مردوعورت کی نماز میں فرق کے قائل ہیں ،اس کے علاوه کچھاورتضریجات بھی ملاحظ فر مالیں۔

شافعي مسلك

شافعی مسلک کے مشہور ومعروف فقیہ ومحدث علامہ نو وی رَحِمَهُ لالاِنْمُ اپنی کتاب "المنهاج" میں مرد کا طریقهٔ نماز بتانے کے بعد فرماتے ہیں:

" وتضم المرأة والخنثي" (كمورت اور مخنث اعضا كوملائے ركھے)(١) "مغنى المنهاج شرح المنهاج" مين اسكامطلب بيبيان كياب: " أي بعضها إلى بعض في ركوعهما وسجودهما ، بأن تلصقا بطنهما بفخديهما ، لأنه أسترلها وأحوط له ". (٢) (وہ دونوں(عورت وخنثی) بعض اعضا کوبعض سے ملائیں،اینے رکوع اور سجدے میں، اس طرح کہ اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے ملادیں؛ کیوں کہ بہعورت کے لیے زیادہ بردے کا سبب اور حنثی کے لیےزیادہ احتیاط کاباعث ہے)

"ويجافي الرجل مرفقيه عن جنبيه ،و لا تجافي المرأة و الخنثيٰ. "(٣)

المنهاج على هامش مغنى المحتاج: ا/١٤

مغنى المحتاج: 1/m/1

⁽m) روضة الطالبين: ا/٢٥٠

عورت کی نماز - حدیث اور فقه کی روشنی میں ایک کی کی کی کاز - حدیث اور فقه کی روشنی میں ایک کی کی کی کاز

(مردا پنی کہنیاں اپنے بازؤں سے الگ رکھے اورعورت الگ نہ رکھے اور نہنٹی الگ رکھے)

اوراسی میں سجدے کی کیفیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" ويرفع الرَجُل مرفقيه عن جنبيه و بطنه عن فخذيه، والمرأة تضم بعضها إلى بعض. "(١)

(مردا پنی کہنیوں کواپنے بازؤں سے اور اپنے پیٹ کواپنی رانوں سے اُٹھا کرر کھے اور عورت بعض جھے کوبعض سے ملا کرر کھے)

اسی طرح شافعی مسلک کے معروف عالم''امام غزالی ترحکیُ لالاُنگ'' نے''احیاء العلوم'اور''بدایۃ الہدایہ' میں مردوعورت کی نماز میں بیفرق بیان کیا ہے کہ عورت رکوع میں اپنی کہنیوں کو بازؤوں سے ملاکر رکھے اور مردالگ کرکے رکھے اور سجدے میں عورت مرد کی طرح کہنیوں کو بازؤں سے الگ اور بیروں کے درمیان جگہندر کھے؛ بل کے ملاکر رکھے۔(۲)

مالكی مسلک

ابن ابی زید کے رسالے کی شرح میں ابوالحن مالکی ترحک گرالیا گا فرماتے ہیں:
"(وهي) أي امرأة (في هيئة الصّلوة مثلهٔ) أي مثل الرجل غير أنها تنضم ، ولا تفرج فخذيها ، ولا عضديها ، و تكون منضمة منزوية في جلوسها وسجودها و أمرها كله."(")

⁽۱) روضة الطالبين: ۱/۲۵۰

⁽⁷⁾ إحياء العلوم: 100%، بداية الهدايه على هامش مراقي العبودية (7)

⁽m) شرح الرسالة على هامش كفاية الطالب الرباني : 1/2 1/2

عورت کی نماز - حدیث اور فقه کی روشنی میں علاجی کے پیچا

(اورعورت نماز کے طریقے میں مردہی کی طرح ہے؛ مگروہ مل ملاکر نماز پڑھے اور انیں اور بازو کھول کرندر کھے اور جلسہ سجدہ اور تمام حالات میں ملی ہوئی اور شکر ہی ہوئی ہو)

نیزنماز میں عورت کہاں تک ہاتھ اُٹھائے گی؟ اس کے بارے میں امام قرافی رَحِمُ اللّٰہ نے لکھا ہے:''وہ مرد سے کم ہاتھ اُٹھائے اور اس پر اجماع نقل کیا ہے'۔(۱)

حنبلي مسلك

امام منصور البهوتى الحسنبلى رَحِرَةُ لَاللَّهُ فقرِ حنابله كى مشهور كتاب "المقنع" كى شرح "الروض المربع" مين فرماتے ہيں:

"(والمرأة مثله) مثل الرجل في جميع ماتقدم حتى في رفع اليدين لكن تنضم نفسها في الركوع والسجود وغير هما، فلا تتجافى، وتسدل رجليها في جانب إذا جلست، وهو أفضل أو مترابعة ، وتسر بالقراءة وجوباً ، إن سمعها أجنبي. (٢)

(عورت تمام امور میں ، جواو پر گذر ہے ہیں مرد کی طرح ہے ، حتی کہ رفع یدین میں بھی ؛ لیکن وہ اپنے آپ کورکوع ، سجد ہے اور دوسر ہے امور میں ملائے رکھے ؛ لہذا (مرد کی طرح) کھل نہ جائے اور جب بیٹھے، تو پیروں کوایک طرف نکال دے اور بیافضل ہے ، یا چوزا نو بیٹھے اور اگرکوئی اجنبی سن رہا ہو، تو قرائت وجو بی طور برآ ہستہ کرے)

 $mr \leq 1$ الشمر الداني شرح رسالة القيرو اني: 1/1+1 كفاية الطالب الرباني 1/2

⁽٢) الروض المربع: ١٨٣

نیزعلامہ ابن الجوزی حنبلی رَحِمَ الله الله فی اپنی کتاب ''أحکام النساء'' میں فرمایا کہ

"والمرأة في جميع ماذكرنا كالرجل، إلا أنها تجمع نفسها في الركوع ،والسجود، وتسدل رجليها في الجلوس، فتجعلها في جانب يمينها ، أو تجلس متربعةً.(١)

(اورعورت اُن تمام باتوں میں جوہم نے ذکر کیا ہے، مردہی کی طرح ہے، سوائے اس کے کہوہ رکوع اور ہجدہ میں اپنے آپ کوسمیٹے گی، اور بیٹھنے میں اپنے بیروں کو دائنی جانب نکال دیے گی، یا چوزانوں بیٹھے گی) عورت نماز میں زور سے قر اُت کرسکتی ہے یانہیں؟اس کے بارے میں فقہ منبلی کی معروف ومستند کتاب "المعبدع" میں لکھا ہے:

"وأما المرأة فإن لم يسمعها أجنبي، فقيل: تجهر كالرجل، وقيل: يحرم، قال أحمد: لاترفع صوتها، قال القاضى: أطلق المنع (٢)

(اوررای عورت، تواگرکوئی اجنبی نه سن رها هو، تو کهاگیا ہے کہ وہ مرد کی طرح زورسے پڑھنا اس کے لیے حرام ہے، امام احمد رَحَمُ اللّٰهُ نَے کہا کہ' وہ اپنی آواز بلند نه کرے'، قاضی نے فرمایا کہ' امام احمد نے یہ بات مطلقاً بیان کی ہے')
اوراسی'' المبدع' میں عورت کی نماز کا طریقہ اس طرح بیان کیا گیا ہے:
اوراسی '' المبدع' میں عورت کی نماز کا طریقہ اس طرح بیان کیا گیا ہے:
''والمرأة کالرجل فی ذلک کله إلا أنها تجمع نفسها

⁽۱) أحكام النساء:٢٦

⁽۲) المبدع: ۱/۲۲۲۲

في الركوع والسجود ،وتجلس متربعةً،وتسدل رجليها ، فتجعلهما في جانب يمينها ".(١)

(اورعورت اُن تمام باتوں میں مردہی کی طرح ہے،سوائے اس کے کہ وہ رکوع اور سجدے میں اپنے آپ کوسمیٹے گی اور بیٹھنے میں چو زانوں بیٹھے گی یا اپنے پیروں کودائنی جانب نکال دے گی)

ہم نے یہاں شافعی ، مالکی و حنبلی تینوں مسالک کی معتبر و متند کتابوں کے حوالے سے بتایا ہے کہ ان تمام مسالک میں بھی مر دوعورت کی نماز میں فرق کوشلیم کیا گیا ہے اوراحناف کا مسلک تو واضح ہے! اوراس رسالے میں بھی اسی پر بحث ہے؛ لہذا ائمہ اربعہ کے مسالک میں بی بات متفقہ طور پرشلیم کی گئی ہے کہ مر دوعورت کی نماز میں فرق ہر بیت البعہ وہ کیا کیا فرق ہیں؟ اورعورت کی نماز کی مکمل صورت کیا ہے؟ اس بارے میں اختلاف کیا ہے اختلاف کیا ہے کہ مر دوعورت کی نماز کی مکمل صورت کیا ہے؟ اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ مر دوعورت کی نماز میں فرق ایک متفقہ بات ہے اور تمام فقہانے اس کا لحاظ کرنا تھا کہ مر دوعورت کی نماز میں فرق ایک متفقہ بات ہے اور تمام فقہانے اس کا لحاظ کیا ہے اور تمام فقہانے اس کا لحاظ کیا ہے اور تمام فقہانے اس کا لحاظ کیا ہے اور بیہ بات الحمد مللہ خودان مسالک کی معتبر کتب سے بخو بی ثابت ہوگئ؛ لہذا ہم کیا ہے اور بیہ بات الحمد مللہ خودان مسالک کی معتبر کتب سے بخو بی ثابت ہوگئ؛ لہذا ہم کیا ہے اور بیہ بات الحمد مللہ خودان مسالک کی معتبر کتب سے بخو بی ثابت ہوگئ؛ لہذا ہم کیا ہے اور بیہ بات الحمد مللہ خودان مسالک کی معتبر کتب سے بخو بی ثابت ہوگئ؛ لہذا ہم کیا ہے اور نے فی فقہ کی روسے عورت کی نماز کا طریقہ واحکام پیش کریں گے۔

عورت كي نماز كاطريقيه

اب ہم فقہائے کرام کے کلام سے فقہ حنفیہ کے مطابق عورت کی نماز کاطریقہ یبان کریں گے؛ مگر چوں کہ ممل طریقہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں؛ بل کہ صرف ان موقعوں کو بتانا ہے، جن میں مردوعورت کی نماز میں فرق ملحوظ رکھا گیا ہے؛ لہذا ان

⁽۱) المبدع: ا/سميم

موقعوں کو بیان کرنے پر اکتفا کریں گے اور ساتھ ہی مرد کے لیے ان موقعوں کا کیا حکم ہے،اس کو بھی پیش کریں گے۔ کسی جو

تكبيرتح يمهمين باتهدا تلاني كاطريقه

نماز تکبیر تحریمہ سے شروع ہوتی ہے،اس میں ہاتھ اٹھانا سنت ہے،مردکے لیے تو کانوں کی لوتک ہاتھ اٹھانا سنت ہے اورعورت کے لیے مسئلہ بیہ ہے کہوہ کندھوں تک اپنے ہاتھ اٹھائے۔ (۱)

اس کی تائید حضرت ام درداء ﷺ صحابیہ خاتون کے عمل سے ہوتی ہے کہ وہ ہاتھ کندھوں تک اٹھاتی تھیں، جبیا کہ اس کا حوالہ گزر چکاہے؛ نیز ایک مرفوع حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جس کوطبر انی نے حضرت وائل بن جر ﷺ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صَلَیٰ لاَنہ عَلیْہِ رَئِے کُم نے فر مایا کہ مردا پنے کا نوں تک ہاتھ اٹھائے۔ (۲)

علامہ ہیٹمی رَحِمَهُ لالِالْمُ فرماتے ہیں کہاس کی سند میں ایک راویہ ام تحیی بنت عبد الجبار ہے جس کومیں نہیں جانتااور ہاقی راوی سب ثقہ ہیں۔ (۳)

لہذا یہ روایت ایک روای کے مجہول ہونے کی وجہ سے کمزور ہوگی ، تا ہم تا سُیہ وتقویت کے لیے لی جاسکتی ہے اور مونڈھوں اور چھاتیوں میں کچھ زیا دہ فا صلہ نہیں ہے، اس لیے دوروایتوں میں اختلاف کا شبہ نہ کیا جائے۔ اس کے بعد ریجی سن لیجیے کے ورت کے لیے علمانے ریجم کیوں دیا ہے کہ وہ مونڈھوں تک ہاتھ اٹھائے ؟ اس

⁽۱) البحراالرائق: mrr/1، الهد اية :n/2، بدائع الصنائع: n/2!. الجوهرة النيرة: n/2، شامي: n/2

⁽٢) المعجم الكبير للطبراني: ١٩/٢٢

⁽٣) مجمع الزوائد: ١٠٣/٢

کی وجہ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ اس میں عورت کے لیے زیادہ پردہ ہے۔(۱) ہاتھ با ندھنے کا طریقہ

تکبیرتر یمہ کے بعد قیام میں ہاتھ باندھنا سنت ہے ،مردوں کے لیے اس کامسنون طریقہ فقہائے حفیہ کے نز دیک یہ ہے کہنا ف کے نیچے ہاتھ باند ہے اور چھوٹی انگلی اور انگو کھے سے کلائی پرحلقہ بنا لے اور عورت کے لیے طریقہ بہے کہ ''وہ اپنے دائیں ہاتھ کی ہمتھیلی بائیں ہاتھ کی پشت پر سینے کے اوپرر کھے اور حلقہ نہ بنائے ؛ بل کہ صرف ہاتھ بر ہاتھ رکھ لے''۔ (۲)

اوراس کی وجہ بھی وہی ہے، جواو پرعرض کر چکا ہوں کہ اس میں عورت کے لیے زیادہ پردہ ہے؛ چنا نچہ علامہ ابن جمیم مصری رَحِرَیُ اللِیٰ فر ماتے ہیں:
" لأنه أستر لها، فيكون في حقّها أوليٰ" (٣)

(کیوں کہ بیغورت کے لیے زیادہ پردے کا سبب ہے؛ لہذااس کے حق میں یہ بہتر ہوگا)

اسی طرح علامہ عبدالحی لکھنوی مَرحِمَیُ لاللہ عاشیہ شرح وقابیہ میں فرماتے ہیں کہ' ہمارے احباب نے عورت کے لیے اس کواختیا رکیا ہے؛ کیوں کہ ہاتھ کا سینہ بررکھنا عورت کے حق میں زیادہ بردے کا سبب ہے۔ (۴)

ركوع كاطريقه

ركوع كاطريقهمردكے ليے بيہ كهوه:

⁽۱) الهداية: ١/٨٨

⁽٢) البحرالرائق:1/600، البحرالرائق:1/600، النيرة 1/600، درمختارمع الشامي : 1/600، الفقه على المذاهب الأربعة 1/600

⁽٣) البحوالوائق: ١/٣٠٣

 $^{(\}gamma)$ عمدة الرعاية: $|\gamma\gamma\rangle$

(۱) بورے طور پر جھک جائے کہ گردن بیٹھا درسُرین ایک سیدھ میں ہوجا کیں۔

(۲) دونوں ہاتھوں سے اپنے گھٹنے بکڑ لے اورانگلیاں کھلی رکھے۔

(m) باز وُل کواینے پہلو سے جدار کھے۔

(۴) گھٹنےموڑ کرنہ رکھے؛ بل کہ بنڈلیوں کی طرح سیدھار کھے۔

اس کے برخلاف، عورت اس طرح رکوع کرے:

''وہ پورے طور برنہ جھکے؛ بل کہ ذراسا جھکے، گھٹنوں کونہ پکڑے؛ بل کہ صرف ان برِ ہاتھ رکھے اور انگلیاں ملا کر رکھے ، باز وبھی پہلو سے ملا دے اور گھٹنوں کوموڑ کررکھے''۔(۱)

اوران سب امورکی وجہ بھی پردے ہی کا اہتمام ہے؛ چنانچہ علامہ شامی رَحِرُ اللّٰہ اسموقعہ پر بحوالہ ''معراج المدرایه مجتبی' سے قل کرتے ہیں کہ' اس کی وجہ بیہ ہے کہ عورت کے لیے اس میں زیادہ پردہ ہے'۔اسی طرح علامہ عبدالرحمان الجزیری رَحِرُ اللّٰہ بھی ''الفقه علی المذاهب' میں ان امور میں سے بعض کوذکر کر کے ان کی وجہ یہی پردے کی بات بتاتے ہیں۔ سجد کے اطر بقہ سجد کا طر بقہ

مردسجدہ اس طرح کرے کہ

ا – تمام اعضاجُد اجُد اہوں، ہاتھ بغلوں سے اور را نیں پبیٹ سے الگ ہوں۔ ۲ – سُرین کا حصہ او بر کی طرف ہو۔

س- ہاتھ زمین برنہ بچھائے ؛ بل کہاٹھائے رکھے۔

۳- بیروں کے پنج کھڑا کر کے ان کی انگلیاں قبلہ کی طرف کردے۔

اورعورت ان تمام امور میں مرد سے مختلف ہے؛ چنا نچہ اس کو جیا ہیے کہ وہ سجدہ

(۱) شامي: ۱/۲۹۳ وا/۵۰۳

عورت کی نماز – حدیث اور فقہ کی روشنی میں **کے پیشر کے پیشر کے پیشر کے پیشر کے پیشر کے پیشر** اس طرح کریے کہ

ا-اس کے تمام اعضا ملے ہوئے ہوں، ہاتھ بغلوں سے، رانیں پیٹ سے ملی ہوئی ہوں۔(۱)

اس کی وجہ علامہ صکفی رَحِمَهُ اللِلْمُ نے در مختار میں بیاکھا ہے کہ اس میں عورت کے لیے زیادہ بردہ ہے۔(۲)

اور کتبِ شوافع میں سے'' مغنی المحتاج'' میں بھی یہی لکھاہے، جبیبا کہ اس کا حوالہ او برگز رچکاہے۔

۲-سُرین کے حصے کواو پر کی طرف نہ اٹھائے؛ بل کہ اپنے جسم کوتتی الا مکان زمین سے ملا کر بہت رکھے، اس کی تا سُد اس حدیث سے ہوتی ہے، جو پہلے نمبر پر بحوالہ''مراسیل' ہم نے درج کی ہے۔

س-اپنے ہاتھوں کوز مین پر بچھا کرر کھے،مرد کی طرح اٹھا کرنہ رکھے۔ (س) راقم کہتا ہے کہ بعض حدیثوں میں جوآیا ہے:" و کان ینھی أن یفتوش الرَجُل"(۴)

- (۱) الدرالمختارمع الشامي: ۱/۵۰۴۰ الفقه على المذاهب: ۱/۱۲ کنز الدقائق: ۲۵، البحرالرائق: ۱/۳۳۹
- (٢) الدرالمختار مع الشامي: ا/٥٠٥، نيز البحر الرائق: ٣٣٩، بدائع الصنائع: المارالمختار مع الشامي: المارالمختار مع الشامي: المارالم
 - (٣) الشامي: ١/٥٠٨، بدائع الصنائع: ١/٢١٠
 - (۴) مسلم: ا/19۵

۳- اپنے دونوں پیرایک طرف(داہنی طرف کو) نکال دے اور اپنے پیروں کوکھڑانہ کرے۔(۱)

بيثفني كاطريقه

نمازمیں بیٹھنے کاطریقہ مرد کے لیے بیہ ہے کہ

'' وہ اپنا بایاں پیر بچھا کر اس پر بیٹھ جائے اور دایاں پیر انگیوں کے بل کھڑا کرکے انگلیاں قبلے کی طرف کردے اور ہاتھ کی نگلیاں گھٹنوں کے قریب ذرا کھول کرر کھے''۔

اورعورت کے لیے طریقہ بیہ ہے کہ

''وہ اپنی سُرین کے بَل زمین پر بیٹھے اور اپنے دونوں پاؤں کو داہنی طرف نکال دے اور ہاتھ کی انگلیاں ملاکرر کھے'۔(۲)

صاحبِ ہدایہ وصاحبِ بدائع عورت کواس طرح بیٹھنے کا تھم دینے کی وجہ وہی بیان کرتے ہیں کہاس میں عورت کے لیے زیادہ پر دہ ہے۔ (۳)

مولا نا ابوب ندوی صاحب کے شبہ کا جواب

عورت کے سجدے کی جو کیفیت لکھی گئی ہے ،اس پرمولانا ابوب صاحب ندوی مطکلی نے ایک اشکال کیا ہے ، یہاں مناسب ہے کہاس کا بھی جواب رقم کر دیا جائے

- (۱) البحرالوائق: ا/۲۳۱، شامي: ا/۵۰۴، شق زيور: ۲/۲۱
- (۲) الشامي: $1/3 \cdot 6.0 \cdot 7.0 \cdot 6.0 \cdot 1/17$ ، الجوهرة: 1/20، الآثار للإمام محمد $1/30 \cdot 7/10 \cdot 1/10 \cdot 1/1$
 - (٣) الهداية: ١/٩٣، بدائع الصنائع: ١/١١١

مولا نا کا کہنا ہے کہ حنفی عور تیں سجد ہے میں جو دونوں پیروں کو دا ہنی جانب نکال کرتو رک کے ساتھ سجدہ کرتی ہیں ، پیچے نہیں ۔

ایک تواس لیے کہ بیہ بات خود حضرات ِ فقہائے حنفیہ کی کتابوں سے ثابت نہیں ہوتی اور کسی نے اس کونہیں لکھا ہے۔

دوسرے اس لیے کہ اس کیفیت کے ساتھ سجدہ کرنے سے زمین پر گھٹے نہیں لگتے ، حالاں کہ حدیث میں سات اعضا پر سجدے کا حکم ہے۔

سے محالال کہ حدیث یں سات اعظار بہدے کا سم ہے۔
تیسرے اس لیے کہ مجدے میں مرد کی طرح عورت کو بھی پیروں کی انگلیاں قبلہ رور کھنا سنت ہے اور تورک کے ساتھ مجدہ کرنے میں بیسنت جھوٹ جاتی ہے۔
چوشے اس لیے کہ فقہانے عورت اور مرد کی نماز میں فرق بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "لا تنصب اُصابع القد مین" (عورت قدم کی انگلیال کھڑے نہ کرے) اس سے بیمعلوم ہوتا ہے کہ عورت قدم تو کھڑار کھے گی؛ مگرانگلیال موڑ لے گی اور مروج طریقے میں قدم ہی بچھا دیے جاتے ہیں، جواس عبارت کے خلاف ہے گی اور مروج طریقے میں قدم ہی بچھا دیے جاتے ہیں، جواس عبارت کے خلاف ہے

بی میر رئیم رئیم سے ان کے اشکالات کا جو انھوں نے احقر کے ایک پروگرام میں "د بھٹکل" حاضری کے موقع پر ملا قات کے دوران پیش کیا؛ لہٰذاان کے مطابق عورت بھی مرد ہی کی طرح سجدہ کرے؛ البنة مرد سرین کواو نیجا کرے گا اور عورت سرین کو ایست رکھے گی۔

الجواب: اس کا جواب ہے کہ احادیث اور فقہا کے کلام میں ہمیں اس سلسلے میں ہے کہ وہ سجدے میں سلسلے میں ہے کہ وہ سجدے میں خوب سے اور دبی دبی اس طرح سجدہ کرے کہ زمین سے اس کا جسم مل جائے فوب سمٹ جائے اور دبی دبی اس طرح سجدہ کرے کہ زمین سے اس کا جسم مل جائے اور بیٹ رانوں سے اور بازو بہلو سے مل جائیں؛ کیوں کہ اس میں اس کے لیے ستر کا زیادہ اہتمام ہے اور بہی اس سے مطلوب ہے۔

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں عبر سیکر کی میکاز – حدیث اور فقه کی روشنی میں ایک کی سیکر کے میں اور

ابغورطلببات یہ ہے کہ اگر عورت تورک کرتے ہوئے ہوہ کر ہے دہ کر نے اس کوزیادہ حاصل ہے بیاس کے بغیر؟ ظاہریہی ہے کہ تورک کرتے ہوئے ہجدہ کرنے میں زمین سے جسم کا چٹنا اور جسم کا دبر ہنا زیادہ بایاجا تا ہے؛ لہذا اس کو احادیث اور فقہا کے کلام کی روشیٰ میں سمجھایا گیا اور اس کے مطابق عمل جاری ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ فقہاء نے اس کو نہیں لکھا ہے ، یہ بات صحیح نہیں ، کیوں کہ جب انہوں نے سمیٹنے اور دبنے اور زمین سے جسم کو ملا دینے کی بات کسی ہو اس کا مفہوم و مصدات ہی مذکورہ ہیئت وصورت ہے، اور فقہاء کے کلام سے بعد کے دور کے علماء و مفتیان نے کہی شمجھا ہے؛ چناں چہ علامہ عبدالحی لکھنوگ جیسے محقق نے اور مولا ناتھا نوی جیسے فقیہ نے اور ان کے علاوہ جسی علماء نے فقہاء کے کلام کا بہی مطلب سمجھا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ فقہاء نے اس کو کھا ہے، اگر چہورک کے الفاظ نہیں لکھے، کین اس کی جانب مشیر الفاظ فقہاء نے اس کو کھا م ہو بہ کہ ہر بات صراحت کی مختاج نہیں ہوتی ، بلکہ بعض مواقع پر اشارے و کنائے بھی مفید مطلب ہوتے ہیں۔

رہابیسوال کہاس صورت میں عورت کے گھٹنے زمین پڑہیں لگتے ،اور بیاحادیث کے خلاف ہے تو عرض ہے کہ پورے گھٹنے تو مرد کے بھی نہیں لگتے ،اور بیمراد بھی نہیں ہے کہ پورے گھٹنے تو مرد کے بھی نہیں لگتے ،اور بیمراد بھی نہیں ہے بلکہ بچھ حصہ کا لگ جانا کافی ہے،اور بچھ حصہ تو عورت کے گھٹنے کا بھی لگ جاتا ہے اور بیکافی ہے۔

رہا تیسراشبہ کہ اس صورت میں انگلیاں قبلہ رخ نہیں رہتیں توجواب ہے کہ جب عورت تو رک کرتے ہوئے اپنے دونوں پیروں کوملاد ہے تو بیسنت ایک حد تک ادا ہوجاتی ہے، جیسے خود جلسہ میں بھی بید انگلیوں کا قبلہ رور کھنا سنت ہے اور تورک کے ساتھ جلسہ کرنے والے لوگ اس بڑمل کرتے ہیں۔ لہذا ہے بھی کوئی قابل اشکال بات نہیں ہے۔ اور آخری اشکال کا جواب ہے کہ فقہاء کہ کلام میں انگلیاں کھڑی نہ کرنے اور آخری اشکال کا جواب ہے کہ فقہاء کہ کلام میں انگلیاں کھڑی نہ کرنے

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں 🔀 🔀 🔀 🔀

سے مرادخودقدم کا کھڑانہ کرنا ہے، کیوں کہ جب فقہاء مردوعورت کی نماز میں فرق
بیان کرتے ہوئے یہ لکھر ہے ہیں کہ عورت انگلیاں کھڑی نہ کر بے قواس کا مطلب یہ
ہونا چاہئے کہ یہ کام مردنہ کرے، اور ظاہر ہے کہ مرد کے لیے بھی پہی تھم ہے کہ وہ
انگلیاں کھڑی نہ کرے، بلکہ ان کوتی الا مکان قبلہ روکر دے، تو آخر فقہاء کے اس کلام
میں مردعورت کے طریقہ میں فرق ہی کیا ہوا؟ لہذا یہاں انگلیوں سے مرادخود قدم
ہیں، ورنہ کلام لغو ہوجائے گا۔ اسی لیے متعدد حضرات علاء نے اس کلام سے بہی
مرادلیا ہے کہ عورت اپنے قدم کھڑی نہ کرے بلکہ زمین پر رکھ دے۔ (۱)

عورت کی نماز کے دیگراحکام

یہاں تک طریقۂ نماز کے متعلق بحث تھی ۔ابعورت کی نماز سے متعلق دیگر احکامات پیش کیے جاتے ہیں۔

سترغورت

عورت کا پورابدن ستر ہے، سوائے تین چیزوں کے: چہرہ، ہتھیلیاں اور قدم، لیمن اور نماز کے باہر بھی اس کا ڈھا نکناو چھیانا فرض ہے۔ (۲)
مذکورہ تین اعضا کے سواکوئی حصہ بھی کھلانہیں ہونا چاہیے؛ چنا نچے حدیث میں ہے:
﴿ أَن أَسَمَاءَ بِنَت أَبِي بِكُو دَخَلَتُ عَلَى رَسُولَ اللّٰهِ
صَلَیٰ لَاَنَهُ عَلَیٰ وَعَلَیْهَا ثیاب رقاق، فأعرض عنها رسول الله
وقال: "یا أسماء! إن المرأة إذا بلغت المحیضلم یصلح

⁽۱) اسمسئلے کی پوری بحث کے لیے دیکھیے امدادالاً حکام: ۱/۱۰ تاااا

⁽⁷⁾ الأشباه مع الحموي : (7/7) هدایه: (7/7)

لها أن يرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه و كفيه. > (۱)

(حضرت عائشه على فرماتى بين كه اساء بنت ابى بكررضي لله و اليه و فعه رسول الله صَلَى لاَلهَ عَلَيْهِ وَسِيلَم كى خدمت ميں باريك كيڑے يهن كرآئيں ، تو آپ نے فرمایا كه "عورت جب بالغ ہوجائے ، تو اس كے ليے بها چها نهيں كه اس كاكوئى حصة نظر آئے ، مگر به اور بي آپ صَلَى لاَلهُ عَليْهِ وَسِيلَهُ مِن اللهِ عَلَيْهِ وَسِيلَهُ مِن اللهِ عَلَيْهِ وَسِيلَهُ مِن عَلَى لَاللهُ عَلَيْهِ وَسِيلَهُ مِن عَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسِيلَهُ مِن اللهُ عَلَيْهِ وَسِيلَهُ عَلَيْهِ وَسِيلَهُ عَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسِيلَهُ عَلَيْهِ وَسِيلَهُ عَلَيْهِ وَسَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسِيلَهُ عَلَيْهِ وَسِيلَهُ عَلَيْهِ وَسِيلَهُ عَلَيْهُ وَسِيلَهُ عَلَيْهِ وَسِيلَهُ عَلَيْهِ وَسِيلَهُ عَلَيْهِ وَسَلَى اللهُ عَلَيْهُ وَسَلَى اللهُ وَلِي خَلَيْهُ وَلِهُ وَلِيلَهُ عَلَيْهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ وَلِيلُهُ عَلَيْهِ وَلِهُ عَلَيْهُ وَلِيلُهُ عَلَيْهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلِيلُهُ عَلَيْهُ وَلِيلُهُ عَلَيْهِ وَلَا عَلَيْهُ وَلَيْهُ عَلَيْهُ وَلِيلُون عَلَيْهُ وَلِي عَلَيْهِ وَلِيلُهُ عَلَيْهُ وَلَى عَلَيْهُ وَلِيلُهُ وَلِيلُهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلِيلُونَا عَلَيْهُ وَلِيلُونَا عَلَيْهُ وَلِيلُونَا وَلَيْهُ وَلِيلُونَا وَلَيْهُ وَلِيلُهُ عَلَيْهُ وَلِيلُونَا وَلَا عَلَيْهُ وَلِيلُونَا وَلَا عَلَيْهُ وَلِيلُونَا وَلِيلُونَا وَلِيلُونَا وَلَا عَلَى اللهُ عَلَى اللهُ عَلَى اللهُ عَلَيْهُ وَلِيلُونَا وَاللَّهُ وَلِيلُونَا وَاللَّهُ عَلَيْهُ وَلِيلُونَا وَلَيْهُ وَلِيلُونَا وَلَيْهُ عَلَيْهُ وَلِيلُونَا وَلَا عَلَيْهُ وَلِيلُونَا وَلِيلُونَا وَلِيلُونَا وَلِيلُونَا وَلِيلُونَا وَلَيْكُونَا وَلِيلُونَا وَلِيلُونَا وَلِيلُهُ وَلِيلُونَا وَلِيلُونَا وَلَيْكُولُونَا وَلِيلُونَا وَلَيْكُونَا وَلِيلُونَا

معلوم ہوا کہ عورت کا پورا بدن ستر میں داخل ہے ہوائے چہرے اور ہتھیلیوں کے اور ہتھیلیوں کے اور ہتھیلیوں کے اور ہتھیلیوں کے اور جعض علمانے ضرورت اور حرج کا خیال کرتے ہوئے قدموں کو بھی مشتنی قرار دیا ہے۔ (۲) ماتھ کو آستین سے نہ زکالے م

تکبیرتر بمہ کے وقت مرد کے لیے مستحب بیہ ہے کہ وہ اپنی ہتھیلیاں آستین سے باہر نکال لیے ؛ مگرعورت اپنی ہتھیلیاں آستین کے باہر نہ نکالے بل کہ اندر ہی رہنے دے۔(۳)

⁽۱) ابوداؤر:۲/۵۲۷ اس روایت کودووجہ سے ضعیف قررادیا گیا ہے، ایک تواس لیے کہ امام ابوداؤر نے اس کو منقطع قرار دیا ہے، کیوں کہ خالد بن دریک راوی جواس حدیث کو حضرت عائشہ سے راویت کرتے ہیں انہوں نے حضرت کونہیں پایا، مگریا درہے کہ احناف کے یہاں قرون صحابہ، تابعین و تبع تابعین کا انقطاع جرح نہیں ہے۔ (اصول بزدوی: ۱۷۱)

دوسرے اس لیے کہ اس کے ایک راوی سعید بن بشیر پر بعض ائمہ نے کلام کیا ہے، مگر معلوم ہونا چا ہیے کہ ان کی بہت سے ائمہ نے تو ثق بھی کی ہے، سعید القطان نے کہا کہ سیج ہیں، صدوق الحدیث ہیں، ابن عینیہ نے کہا کہ حافظ ہیں، عبد الرحمان بن ابر اہیم نے کہا کہ ان کی تو ثق کی ہے، ابوحاتم اور ابوزر عہ نے کہا کہ ان کا مقام صدق ہے۔ (تہذیب التہذیب بہر ۹۰۔۱)

⁽٢) الهداية: ١/٢٧

⁽m) الشامي: ۵۰۴/۱

قرات ہستہ کریے

نمازیں دوطرح کی ہیں: ایک وہ جن میں بلند آواز سے قرائت کی جاتی ہے، جیسے فخر، مغرب اور عشا، اور بعض وہ ہیں، جن میں آ ہستہ قرائت ہوتی ہے، جیسے: ظہر اور عشا، اور بعض وہ ہیں، جن میں آ ہستہ قرائت ہوتی ہے، جیسے: ظہر اور عصر، مرد کے لیے؛ جب کہ وہ امام ہو، جہری نمازوں میں بلند آ واز سے قرائت کرنا واجب ہے اور امام نہ ہو؛ بل کہ تنہا نماز بڑھ رہا ہو، تو اس کو اختیار ہے کہ جا ہے تو بلند آ واز سے بڑھے یا آ ہستہ بڑھے؛ لیکن عورت کے لیے تھم یہ ہے کہ وہ تمام نمازوں میں قرائت آ ہستہ کرے، زور سے نہ بڑھے۔ (۱)

امام ابوالحسن مالکی فقه مالکی کی معتبر کتاب" رسالهٔ ابن أبهی زید" کی شرح میں بیہ مسئلہ لکھنے کے بعد که" عورت صرف اتنی آ واز سے بڑھے که دوسرا نه سن سکے ؛ بل که صرف اپنی ذات کوسنائے"، اس کی وجہ بیہ لکھتے ہیں که" عورت کی آ واز بھی عورت، یعنی ستر ہے اور بسااوقات اس کی آ واز سے فتنہ ہوجا تا ہے، اس لیے با تفاقی علما وہ اذان نہیں رہے اور بسااوقات اس کی آ واز سے فتنہ ہوجا تا ہے، اس لیے با تفاقی علما وہ اذان نہیں رہے سکتی"۔ (۲)

فجر کی نما زجلدی پڑھ لے

احناف کے نزدیک فجر کی نماز میں مردوں کے لیے اِسفار کرنامستحب ہے،
اِسفار کے معنے ہیں روشی پھیل جانا، مرادیہ ہے کہ جب آسان پرسفیدی پھیل
جائے، وفجر کے لیے کھڑا ہونامستحب ہے؛ مگرعورت سفیدی ظاہر ہونے سے پہلے
اندھیری میں ہی فجر بڑھ لے،جس کوغلس کہتے ہیں، اس کے لیے بہی

⁽۱) البحرالرائق: ۱/۱۱ الشامى: ۱/۵۰۴، الأشباه: ۳۸۴/۳

⁽٢) شرح الرسالة على هامش كفاية الطالب الرباني: ١/١٢

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علاجی کے پیچا کے اور فقه کی روشنی میں کے پیچا

مستحب ہے۔(۱)

بہضرورت تالی بجاسکتی ہے

نماز میں اگر کوئی بات پیش آجائے ، مثلاً نماز کے دوران کوئی شخص دروازے پر دستک دے یا اپنے امام کوسہو ہوجائے ، تو مرد' سبحان اللہ' کہہ کر دستک دینے والے کو اپنے نماز میں ہونے کی اطلاع دے اورامام کوسہو پر تنبیہ کرے اور عورت ایسے موقعہ پرتالی بجائے ، جبیبا کہ احادیث کے تحت اس کا ذکر ہوچکا ہے۔

اور تالی بجانے کا طریقہ بعض علمانے یہ بیان کیا ہے کہ داہنے ہاتھ کی ہتھیلی کو ہائیں کا ہتھیلی کو ہتھیلی کے اندرونی حصہ پرنہ مارے۔(۲) بائیں ہاتھ کی پشت پر مارے ، تھیلی کو تھیلی کے اندرونی حصہ پرنہ مارے۔(۲) اور بعض فقہانے یہ طریقہ بیان کیا ہے کہ دائیں ہاتھ کی انگلیوں سے ہائیں ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر مارے۔(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ عام طور پر کھیل تماشے میں ایک ہھیلی کودوسری ہھیلی کے اندرونی حصہ پر مارکر جوتالی بجاتے ہیں، بیطریقہ نماز میں نامناسب ہے؛ بل کہ علامہ نووی شافعی رَحَمُ ﴿ لِللّٰہُ نِهُ لَكُمَا حَالِمُ لِللّٰہِ فِی کہاس طریقے سے تالی بجانے پر نماز فاسد ہوجائے گی۔ (۲۸)

احناف کے نز دیک فاسدتو نہ ہوگی ؛ مگراچھی بات نہیں ہے۔

⁽¹⁾ الشامى : $1/\gamma + \alpha$ ، البحر الرائق : $1/\gamma + \gamma$

 ⁽۲) شرح مسلم للنووي: ۱/۹/۱

⁽٣) البحر الرائق: ١٨/٢، شامي: ١/ ٢٣٨

 ⁽٣) شرح مسلم للنووي : ١/٩/١

عورتیں جماعت نہ کریں

عور تیں جماعت نہ بنائیں؛ بل کہ تنہا تنہا نماز بڑھیں ،اسی میں ان کے لیے بھلائی اور خیر ہے اور جماعت بنانے میں حدیث کی روسے ان کے لیے خیر و بھلائی نہیں ہے۔ بیحد بیث اور اس کا حوالہ اور اس پر کلام اوپر گذر چکا ہے؛ لہذا ان کے لیے جماعت بنانا مکروہ ہوگا، جبیبا کہ فقہانے لکھا ہے۔ (۱)

اور جوبعض صحابیہ عورتوں سے جماعت بنانا مروی ہے، یہ بھی بھی اور سے مصلحت سے ہوائی ہے۔ مصلحت سے ہوا ہے، جبیبا کہ ہم نے او پران روایات کے تحت عرض کیا ہے۔

عورنين مسجد مين حاضر نه هول

اوپریہ معلوم ہو چکاہے کہ رسول اللہ صَلَیٰ لَالِهُ اللهِ عَلَیْ لِاللهُ اللهِ عَلَیْ لِاللهُ اللهِ عَلَیْ اور سے ابن مسعود ﷺ نے عورت کے لیے گھر میں نماز پڑھناافضل اور بہتر قرار دیا ہے اور یہ اُس دور کی بات ہے؛ جب کہ عورتوں میں شرم وحیا، پردے اور چاب کا کامل اہتمام نقا؛ پھر اس کے بعد شرم وحیا اور پردے کا اتنا اہتمام نہ رہا، تو صحابہ نے عورتوں کو سے کہ میں آئے ہے دورتوں کو سے کہ عورتوں کو سے کہ بیاد میں آئے ہے کہ بیاد میں آئے کے سے دوکا اور منع فر مایا۔

چنانچه حضرت عائشه صديقه عظماني بين:

﴿ لُواَن رسول الله صَلَىٰ لَاللهٔ عَلَىٰ لِللهِ عَلَىٰ لِللهِ عَلَىٰ لِللهِ عَلَىٰ لِللهِ عَلَىٰ لِللهِ عَلَىٰ لِللهِ عَلَىٰ النساءُ الخدت النساءُ المسجد كما مُنِعَتُ نِسَاءُ بني إسرائيل. الخ ﴿ (٢) لَمَنعَهُنَّ المسجد كما مُنعَتُ نِسَاءُ بني إسرائيل. الخ ﴿ (الله عَلَىٰ لِللهِ عَلَىٰ لِللّهِ عَلَىٰ لِللّهُ عَلَىٰ لَلْهُ عَلَىٰ لَلْهُ عَلَىٰ لَلْهُ عَلَىٰ لَلْهُ عَلَىٰ لَا لَهُ عَلَىٰ لَا عَلَىٰ لَا لَهُ عَلَىٰ لَا لَهُ عَلَىٰ لَا لَهُ عَلَىٰ لَاللّهُ عَلَىٰ لَا لَهُ عَلَىٰ لَا لَهُ عَلَىٰ لَا لَهُ عَلَىٰ لَا لَهُ عَلَىٰ لَا عَلَىٰ لَا لَهُ عَلَىٰ لَا عَلَىٰ لَا عَلَىٰ لَا لَهُ عَلَىٰ لَا عَلَىٰ لَا عَلَىٰ لَا عَلَىٰ لَا عَلَىٰ عَلَىٰ لَعَلَىٰ لِللّهُ عَلَىٰ لَا عَلَىٰ لَا عَلَمُ لَا عَلَىٰ لَا عَلَىٰ لَا عَلَيْ لَا عَلَىٰ عَلَىٰ لَا عَلَىٰ لَا عَلَىٰ لَا عَلَىٰ عَلَىٰ عَلَىٰ لَا عَلَىٰ اللّهُ عَلَىٰ لَا عَلَىٰ اللّهُ عَلَىٰ عَلَىٰ عَلَىٰ عَلَىٰ اللّهُ عَلَىٰ عَلَىٰ عَلَىٰ عَلَىٰ عَا عَلَىٰ عَلَىٰ اللّهُ عَلَىٰ عَ

⁽۱) الأشباه: ۳۸۲/۳،البحر الرائق: ۳۸۲/۱،الدر المختار: ۵۲۵/۱

⁽۲) مسلم: ۱/۱۸۳ أبو داؤد: ۱/۸۸

نے (بیپر دگی وغیرہ کی) بیدا کر لی ہیں،تو مسجد میں آنے سے ان کوضر ورمنع فر مادیتے ،جیسے بنی اسرائیل کی عورتوں کومنع کر دیا گیا تھا)

اور حضرت عبداللہ بن مسعود ﷺ نے ایک دفعہ جمعہ میں عورتوں کو مسجد سے نگلتے ہوئے دیکھا، تو فر مایا کہتم اپنے گھروں کی طرف جاؤیہ تمہمارے لیے بہتر ہے۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ ﷺ کے زمانے ہی میں بعض باتیں ایسی پیدا ہوگئی تھیں، جن کی بناپر صحابہ کرام ﷺ نے عورتوں کو مسجد میں حاضر ہونے سے منع کیا۔اب غور کیجیے! کہ اس زمانے میں جب کہ بے پردگی اور بے حیائی عام سے عام تر ہوتی جارہی ہے اور ہر طرف فتنہ ہی فتنہ نظر آتا ہے، عورتوں کے لیے کسے اجازت دی جاسکتی ہے کہ وہ مسجد میں حاضر ہوں؛ لہذا ان کو مسجد میں نہ آنا جا ہیے اسی کو فقہائے حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔(۲)

البتہ فقہانے بوڑھی عورت کو اجازت دی ہے؛ مگراحناف میں سے متاخرین نے بوڑھی عورت کو اجازت دی ہے؛ البتہ بہت ہی بوڑھی عورت نے بوڑھی عورت جس کی طرف میلان نہ ہوتا ہو، وہ اس سے شنی ہے۔ (۳)

یہاں یہ بھی عرض کردنیا ضروری ہے کہ بعض کتبِ فقہ میں بوڑھی عورتوں کوسرف مغرب، عشا اور فجر میں مسجد میں حاضر ہونے کی اجازت امام اعظم رحجکہ گالاٹی سے قال کی گئی ہے۔ (۴)

⁽۱) مجمع الزوائد: ۱۵۲/۱

⁽۲) الهداية: ا/۵۰۱، در مختار مع شامي: ا/۵۲۲

⁽۳) درمختار:ا/۵۲۲<u>(</u>

⁽٣) الهداية:١٠٥/١

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں عبال اللہ میں اللہ کے بیاد کے بیاد کے بیاد کے بیاد کے بیاد کے بیاد کے

اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ظہر اور عصر میں فساق و فجار لوگ گھو منے پھرتے رہے ہیں اور شہوت کی شدت سے ممکن ہے کہ یہ فساق بوڑھی عور توں سے بھی ملوث ہوجا کیں ؛ لہذا ظہر اور عصر میں بوڑھی عورت کو بھی نکلنے کی اجازت نہیں اور مغرب میں بہوگا کھانے میں مشغول ہوتے ہیں اور فجر وعشا میں سونے میں مشغول رہتے ہیں ؛ لہذا ان اوقات میں بوڑھی عورت کو مسجد جانے کی اجازت ہے۔(۱)

اس تقریر سے ایک بات بیمعلوم ہوگئ کہ امام اعظم مرحمَیُ لالڈی نے بوڑھی عورتوں کو بھی محلِ فتنہ شلیم کیا ہے، اسی لیے دن میں نکلنے کی اجازت نہیں دی ہے اور رات میں نکلنے کی اجازت بھی اس وجہ سے دی ہے کہ اس زمانے میں فساق و فجار رات کے وقت گھو متے پھر نے نہیں تھے۔

کیکن اِس زمانے میں دن سے زیادہ رات کوفساق و فجارا بنی ہوس کے شکار کے لیے گھومتے رہتے ہیں ،تو پھرخودامام اعظم مَرْعَنُ لُاللَّہُ کے مذہب کی روسے رات میں بھی بوڑھی عورتوں کو نکلنے سے منع کرنا چاہیے ، یہی فقہ و تفقہ کا تقاضہ ہے۔

علامہ شامی رَحَدُ اللهٰ ہِ نَے '' نہر الفائق' سے نقل کیا ہے کہ رات میں بوڑھی عورتوں کو نکلنے سے منع کرنا بھی امام اعظم رَحَدُ اللهٰ ہی کے قول سے ماخوذ ہے؛ کیوں کہ امام صاحب رَحَدُ اللهٰ ہِ نے ان کو نکلنے کی اجازت اس لیے دی تھی کہ فساق رات میں گھو متے نہیں ہیں؛ لیکن جب اِن دنوں میں ان کے فسق کے غلبہ کی وجہ سے وہ رات میں بھی گھو متے بھر تے ہیں؛ بل کہ عورتوں کی تلاش میں رہتے ہیں، تو رات میں دن سے زیادہ منع کرنا جا ہیے۔ (۲)

⁽۱) الهداية: ١٠٥/١

⁽٢) منحة الخالق علىٰ البحر الرائق: ١/٣٥٩، ردالمختار: ١/٢٢٥

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علاج کے پیچا کے اور ت

الغرض!موجودہ زمانے میںعورتوں کومسجد میں حاضر ہونے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ واللّٰہ أعلمہ

بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہے اور اس بنا پر یہ خیال کرتے ہیں کہ رسول اللہ مائی لافہ قلیہ کوئی کے دور میں عورتوں کو مساجد میں آنے کی دعوت دی جاتی تھی اور یہ کہ عورتوں کو بھی جماعت میں حاضری کا ایسا ہی تھم ہے جیسا مردوں کو ہے ؛ اس لیے اس پر اصرار اور اس کے لیے اشتہار کا بھی ان لوگوں کی طرف سے ایک سلسلہ چلتا ہے ؛ حالاں کہ سی تھی حدیث سے یہ بین معلوم ہوتا کہ عورتوں کو مساجد میں آنے کا تھم یا اس کی فضیلت ہے ، بل کہ زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ حَلَیٰ لافِدَ قِلْیَورَ کُم می اجازت دی تھی اور اس اجازت کے ساتھ ساتھ عورتوں کو مساجد میں آنے کی صرف اجازت دی تھی اور اسی اجازت کے ساتھ ساتھ عورتوں کو مساجد میں آنے کی صرف اجازت دی تھی اور اسی اجازت کے ساتھ ساتھ ساتھ ساتھ ساتھ کے کہ وہ این کے گھر میں نماز بڑ ھے۔

" صلا تُكنَّ في بُيوتِكُنَّ خيرٌ من صلا تِكُنّ في دُوَرِكُنَّ، و صلاتكُنّ في دُوَرِكُنَّ، و صلاتكُنّ في مسجد الجَمَاعة "(١)

تم عورتوں کی نمازتمہارے گھروں کے اندراس نماز سے افضل ہے، جو گھروں کے دالان میں ہواورگھروں کے دالان میں تمہاری نمازافضل ہے،اس نماز

⁽۱) سنن البيهقي: ۱۳۲/۳ ، ابن أبي شيبة: 1/2/7 ، المعجم الكبيرللطبراني: ۱۵۰/۲۵ الآحاد والمثاني: 100/4

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علامات کے پیشان کے ایک کا نام است

سے، جومسجبر جماعت میں ہو)

الغرض! آپ صَلَىٰ لاَللَهُ الْمِدِرِ مَلَىٰ لاَللَهُ اللَهُ الْمِدِرِ اللَّهِ عَلَىٰ لَاللَهُ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ عَلَىٰ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللللْلِهُ اللللْمُ اللَّهُ اللْلِهُ اللللْمُلِمُ اللللْمُ اللَّهُ اللللْمُ الللْمُ اللَّهُ اللْ

پھراس حدیث ہے ایک خاص بات یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ صحابہ کرام خوداس دور میں بھی اپنی عورتوں کو مساجد میں جانے سے منع کیا کرتے تھے، اس لیے حضرت اُم حمید ﷺ نے آپ کے سامنے اس کا ذکر کیا ؛ مگر اس کے با وجود نبی کریم صَلیٰ لاَیْهَ اَیْهِ وَسِیْ کَم اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی ؛ بل کہ منع کرنے والوں کی تا سُید میں یہ بتایا کہ عورتوں کا گھر میں نمازیڑھناہی افضل ہے۔

اس سے واضح طور پر سمجھ میں آتا ہے کہ عور توں کا مساجد میں آنا ،رسول اللہ صَلَیٰ لَائِد صَلَیٰ اللہ عَلَیْہِ وَسِلَمِ کَا مَنْشَا ہُی مِعْلُوم ہوتا ہے کہ عورتیں مساجد میں نہ آئیں۔

عورت ا مامت نہ کر ہے

عورت امامت بھی نہ کرے، نہ مردوں کی نہ عورتوں کی، مردوں کی امامت تو درست ہی نہیں اوراس کی امامت میں نماز پڑھنے والے مردوں کی نماز ہی نہیں ہوتی اوراس پر تمام ائمہ وعلما کا اجماع ہے۔

علامه ابن حزم الظاهرى نے " مواتب الإجماع " میں لکھا ہے کہ " واتفقوا أن المرأة لا تؤم الرجال ، وهم يعلمون أنها

امرأة ،فإن فعلوا فصلاتهم فاسدة بإجماع. "(١)

(علمانے اس پراتفاق کیا ہے کہ عورت مردوں کی امامت نہیں کر سکتی؛ جب کہ بیاوگ جانتے ہوں کہ وہ عورت ہے اور اگر انہوں نے ایسا کیا، تو ان کی نماز باجماع وا تفاق فاسد ہے)

اور "الموسوعة الفقهية" مي ي كم

" يشترط لإمامة الرجال أن يكون الإمام ذكراً ، فلا تصح إمامة المرأة للرجال، وهذا متفق عليه بين الفقهاء."(٢)

(مردول کی امامت کے لیے امام کا مرد ہونا شرط ہے؛ لہذا عورت کا
مردول کی امامت کرنا سی نہیں اور بیت مم تمام فقہا کے مابین اتفاقی ہے۔)
اورعورت عورتوں کی بھی امامت نہیں کرسکتی، جسیا کہ حضرت علی ﷺ نے فرمایا کہ معورت امامت نہ کرے'۔ (اس حدیث کا حوالہ اوپر گزر چکا ہے) اوراس کی تائیدایک مرفوع حدیث ہے بھی ہوتی ہے، جواگر چہ کہ بہت ضعیف ہے، تا ہم حضرت علی ﷺ کی
اس حدیثِ موقوف کو تائید کے لیے لی جاسکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت جابر بن عبد اللہ ﷺ ایک لمبی روایت میں ذکر کرتے ہیں کہ رسول اللہ صَلَیٰ لِاَنْ اَمِد اُنَّهُ رَجُلاً '' (کوئی عورت سی مردی امامت نہ کرے) (۳)

⁽۱) مراتب الإجماع لابن حزم الظاهري: ٢٤

⁽٢) الموسوعة الفقهية :٢٠٢/٦

⁽۳) سنن ابن ماجه: ا/۷۵.راقم کہتا ہے کہ بیر حدیث ضعیف ہے، کیونکہ اس کے راوی ولید بن بکیر ابو جناب کی ائمہ کہ حدیث نے تضعیف کی ہے، تا ہم بعض نے ان کی توثیق بھی کی ہے اور ابن حبان نے ثقات میں ان اس کا ذکر کیا ہے۔

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علا کے پیکر اسکان کے بھی اور فقه کی روشنی میں ایک کے پیکر کے بیاد

ہاںا گرعورت عورتوں کی امامت کرے ہو نماز ہوجائے گی؛ مگرابیا کرنا مکروہ ہے۔ امام عورت آگے نہ کھڑی ہو

اگر عورت عورتوں کی امامت کر ہے، تو مردوں کی طرح صف سے آگے ہڑھ کر کھڑی نہ ہو؛ بل کہ صف ہی میں درمیان میں کھڑی ہونا چاہیے۔ جبیبا کہ حضرت عائشہاورام سلمہ رضی (لاہونہ سے کیا تھا اور ابن عباس کھٹے نے فر مایا ہے۔ بیآ ثار اور ان کا حوالہ او برگزر چکا ہے۔

عورت براذان وا قامت نہیں ہے

عورت براذان اورا قامت نہیں ہے، وہ بغیراذان اورا قامت کے نماز بڑھے، اس کے لیے اذان حنفیہ و مالکیہ و حنا بلہ کے نز دیک مکروہ ہے۔(۱) اورا قامت بھی حنفیہ کے نز دیک مکروہ ہے۔(۲) اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمراورابن عباس رضی (لا ہونہ) کی موقوف روایات ہیں،

......دیکھو:تھذیب الکمال:۵/۳۱ الکاشف:۲۲/۹، تھذیب التھذیب التھذیب التھذیب التھذیب التھذیب التھذیب الار ۱۱۵/۱۱ الثقات:۹/۲۳/۹) ،اوراس کا دوسراراوی عبدالله بن محمد العدوی انتهائی ضعیف ہے،امام بخاری نے اس کومنکر الحدید بیث اور ابوحاتم نے '' شخ مجہول'' کہا ہے،اور امام وکیع نے کہا کہ حدیثیں گھڑتا تھا۔ (المتادیخ الکبیر: ۱۹۰۷، تھذیب التھذیب :۱۹/۱،المجروحین:۹/۲) اور تیسر ے علی بن زید بن جدعان ہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے ان کی توثیق کی ہے اور بعض نے ان کی توثیق کی ہے اور بعض نے تضعیف کی ہے۔ (تھذیب الکمال: ۲۲۳۲/۲۳۳)

- (۱) الفقه على المذاهب الأربعة : ١/٣٢٠
- (٢) الفقه على المذاهب الأربعة : ٢٠٠/١

عورت کی نماز - حدیث اور فقه کی روشنی میں ایک کی سال عورت کی نماز - حدیث اور فقه کی روشنی میں

جواوپرگزر چکی ہیں، نیز حضرت عائشہ ﷺ فرماتی ہیں کہ ہم بغیر اقامت نماز پڑھتے تھے۔(ا)

اور جوبعض روایات میں ہے کہ حضرت عائشہ ﷺ اذان وا قامت کہتی تھیں، کیجی تھیں، کیجی تھیں، کیجی تھیں، کیجی تھیں، کیجی تھیں کے کہ حصرت عائشہ ﷺ اذان وا قامت کہتی تھیں، کیا ہے۔ (واللّٰه أعلم)(۲) عورت برج عدى نمازنہیں

عورت پر جمعہ کی نماز فرض نہیں ہے ،وہ جمعہ کے دن اپنے گھر میں ظہر کی نماز اور نے حضرت طارق بن شہاب ﷺ سے روایت کیا ہے:

عن طارق بن شهاب على عن النبي مَاكُلْفِهُ الْبُورِكُمُ قَال : الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة، عبد مملوك، أو امرأة، أو صبي، أو مريض (٣) (رسول الله صَلَىٰ لَفِهُ الْبُورِكُمُ نَى فرمايا كه جماعت ك ساتھ جمعہ برمسلمان برفرض ہے، سوائے چارشم ك لوگوں ك: ايك غلام

، دوسر بے ورت، تیسر ہے بچہ، چوتھے مریض) علامہ ابن حجر عسقلانی رَحِمَهُ (لاِلْهُ نے ''تلخیص الحبیر'' میں لکھا ہے کہ اس حدیث کی متعدد حضرات نے صحیح کی ہے۔ (۴)

⁽۱) رواه البيهقي كما في إعلاء السنن عن التلخيص الحبير: ١٢٥/٢

⁽٢) الحاكم كذا في الإعلاء: ١٢٣/٢

⁽۳) أبوداود: ۱۵۳/۱

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علاج کے پیچا کے اور ت

نیز حضرات صحابیات بھی سب کی سب جمعہ میں نہیں آتی تھیں ؛بل کہ شخ الاسلام ابن تیمیہ رَحِمَهُ لاللہُ نے لکھا ہے کہ'' بہت کم صحابیات جمعہ میں حاضر ہوا کرتی تھیں''۔(۱)

اس حدیث اور حضرات ِ صحابیات کے طرز عمل سے معلوم ہوا کہ عورت پر جمعہ نہیں ہے، یہی فقہائے احناف کا قول ہے۔ (۲)

اور یهی مسلک ائمهٔ ثلاثهٔ 'امام مالک''''امام شافعی''''امام احمد بن حنبل' کا بھی ہے، جبیبا که '' الفقه علی مذاهب الأربعة''سے ظاہر ہے۔ (۳) عورت برعید کی نما زنہیں

عورت پر جمعہ کی طرح عید کی نماز بھی نہیں ہے۔ (۴)

کیوں کہ عید کی نماز جماعت کے ساتھ ہونی ہے اور عورت کو جماعت میں حاضر ہونے سے منع کر دیا گیا ہے، جبیبا کہ او پرآپ نے ملاحظہ فر مایا ہے؛ لہذا ان پرعید کی نماز فرض نہیں ہے اور نہ ان کوعیدگاہ میں جانا چاہیے؛ کیوں کہ عیدگاہ جانے میں فتنے کا اندیشہ ہے، جبیبا کہ او برع ض کر چکا ہوں۔

ہاں! اس مسکد میں سکف سے اختلاف چلا آر ہا ہے، سکفِ صالحین میں سے بعض حضرات سے منع منقول ہے، ابن حجر رَحِکُ اللّٰہ کے لکھا ہے کہ ابن عمر رہے منعقل کیا گیا ہے۔ (۵)

 $[\]gamma$ فتاوی ابن تیمیة: γ

⁽٢) شامى: ١/٥٠١٨ أشباه والنظائر :٣٨٢/٣

⁽m) الفقه على مذاهب الأربعة: ا/ ٣٨٨ – ٣٨١

⁽٣) شامي: ١/٥٠١٨ أشباه والنظائر :٣٨٢/٣

⁽۵) فتح الباري: ۲/۰۷۲

عورت کی نماز - حدیث اور فقه کی روشنی میں علاجی کے پیچا

اور حضرت نافع رَحِمَهُ اللهُ جو حضرت ابنِ عمر ﷺ کے شاگر دہیں، اُن کے بارے میں نقل کیا گیا ہے، وہ اپنی عورتوں کو عید میں (عیدگاہ) نہیں لے جاتے ہے۔ (۱)

امام محمد رَحِمَ اللَّهُ اللَّهُ حَضرت امام البوحنيف رَحِمَ اللَّهُ كَا قُولَ نَقَلَ كَرِيَّ مِينَ كَهُ عَيدين میں عورتوں کو نکلنے کی اجازت پہلے دی جاتی تھی؛ لیکن اب یہ درست نہیں کہ وہ نگلیں؛ سوائے اس کے جو بہت ہی بوڑھی ہو،اس کے نکلنے میں کوئی حرج نہیں۔ (۲)

اوربعض حدیثوں میں جو بیآ یا ہے کہ رسول اللہ صَلَیٰ لَالِهُ عَلَیْمِوَیْنِ مِنْ مِنْ عَوْرَتُوں کو بھی عیدگاہ جانے کا حکم دیا، جسیا کہ بخاری ومسلم وغیرہ نے حضرت ام عطیہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صَلَیٰ لَالِاَ اللهِ اللهِ عَلَیْ لِاَلِهُ اللهِ اللهِ عَلَیْ لِاَلِهُ اللهِ اللهِ عَلَیْ لِاَلِهُ اللهِ اللهِ عَلَیْ لَالِهُ اللهِ اللهِ اللهِ عَلَیْ لَاللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهِ اللهُ الل

اس سے اولاً تو وجوب ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ اس میں ان عورتوں کوبھی نکلنے کا حکم دیا گیا ہے، جوئر ہے سے مکلف ہی نہیں ہیں، جیسے حائضہ عورت ۔ (ہم) دوسر سے بینٹروع اسلام میں حکم تھا؛ جب کہ مسلمان تھوڑ ہے تھے، بعد میں اللہ کے حائی لائلہ کالیہ کیا ہے ورتوں کو نکلنے سے منع کر دیا جیسا کہ او پر مذکور ہوا، تو یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ (۵)

⁽۱) عبدالرزاق: ۳۰۳/۳

⁽٢) الحجة على أهل المدينه: ٣٠٢

⁽۳) بخاری: ا/۱۳۳/، مسلم: ا/۲۹۰

 $[\]gamma \sim 1/r$ قاله ابن حجرفي فتح الباري: $\gamma \sim 1/r$

⁽۵) الطحاوي: ١٩٢/١

عورت کی نماز - حدیث اور فقه کی روشنی میں علاجی کے پیچا

ویسے علما کے اس سلسلے میں متعددا قوال ہیں ،علامہ شوکانی نے ''نیل الأو طار'' میں بانچے اقوال ذکر کیے ہیں:

ا – عورتوں کا عید کے لیے نکلنامستحب ہے اور ان علمانے حدیث میں وار دامر کو نُدب واستخباب برمجمول کیا ہے۔

۲-بوڑھی عورت کومستحب ہے، جوان کے لیے ہیں ،امام شافعی رَحَمَرُ اللّٰہُ کے قول بر۔جمہورشا فعیہ اسی بر ہیں۔

" - صرف جائز ہے، مستحب نہیں ، امام احمد ئرحمَیؒ لالڈی کا بہی قول ہے۔

" - مکروہ ہے ، امام تر مذی ئرحمیؒ لالڈی نے سفیان تو ری ، ابن المبارک سے بہی نقل کیا ہے ، اورامام مالک وابو یوسف ار حمیم (للم کا بھی بہی قول ہے۔

" حق وواجب ہے ، حضرت ابو بکروعلی وابن عمر سے بہی نقل کیا گیا ہے۔

" معامی کی اس مرحن میں کا اس مرحن میں کا بھی سے ایمی تا میں کا کھی ہے۔

" معامی کی اس مرحن میں کا بھی کے ۔ کا بھی سے کا بھی کی دائی کا گیا ہے۔ اور ا

اس سے معلوم ہوا کہ علمائے حنفیہ کا یہ کہنا کہ عید کے لیے عورتوں کا نکلنا مکروہ ہے، سکفِ صالحین میں سے متعدد حضراتِ ائمہ کا مختار قول ہے۔ علمائے حنفیہ اس میں متفرد نہیں ہیں ، جبیبا کہ بعض لوگ عوام کو گمراہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس تفصیل سے بیہ بات بوری طرح واضح ہوگئ کہ علمائے حنفیہ کا نقطہ نظراحادیث کے خلاف نہیں ہے۔

عورت صف میں تنہا کھڑی ہوسکتی ہے

عورت اگر بھی جماعت میں حاضر ہواورصف بھری ہوئی ہواورساتھ میں کوئی اور ساتھ میں کوئی اور ساتھ میں کوئی اور عورت صف بنانے کے لیے نہ ہو، تو وہ صف کے پیچھے تنہا کھڑی ہوسکتی ہے اور اس کا تنہا کھڑا ہونا بھی صف ہی کے حکم میں ہوگا۔

(۱) نيل الأوطار: ۳۵۴/۲

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علامی کی سال کے کیا تاہم کی اور فقه کی روشنی میں ایک کی کیا تاہم کی ا

مديث ميں ہے: ' المرأة وحدها صفّ ''(¹)

حالاں کہ مرد کے لیے اس کی ممانعت ہے کہ تنہاصف میں کھڑا ہو؛ بل کہ بعض حدیثوں میں فرمایا کہ اس شخص کی نماز ہی نہیں ہوتی ، جوصف کے بیجھے کھڑا ہو۔ (۲)

چندشبہات اوراس کے جوابات

اخیر میں چندشبہات کا جواب دے دینا بھی ضروری ہے، جوبعض لوگوں کواس سلسلے میں خلجان میں مبتلا کر دیتے ہیں:

يهلاشبها وراس كاجواب

ایک شبہ بید دامن گیر ہوتا ہے (جبیبا کہ بعض حضرات نے مجھ سے اس شہے کا اظہار کیا ہے) کہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ حَالَیٰ لَاَلِمَ عَلَیْدِرَ مِنَّا مِ فَر مایا: «صلوّا کما دائیت مونی أصلی » (تم اس طرح نماز پڑھوجیسے مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دکھتے ہو) (۳)

اس سے معلوم ہوا کہ آپ صَلیٰ لاَیہ کی کی نے جس طرح نماز پڑھی ہے،
اسی طریقے پر مردوعورت دونوں کونماز پڑھنا چاہیے؛ کیوں کہ آپ کا یہ خطاب اور حکم
پوری امت کو ہے، جس میں مردوں کی طرح عور تیں بھی داخل ہیں اور مردوعورت کی
نماز میں تفریق کی صورت میں آپ کے اس ارشاد کے خلاف لازم آتا ہے؟

اس شہے کا جواب بیہ ہے کہ اس حدیث کی مرادیہ ہے کہ جیسے میں نے تم کوتعلیم دی ہے، ویسے نماز پڑھو،مردوں کو جیسے تعلیم دی ہے، وہ اسی طریقہ پر نماز پڑھیں

⁽۱) فتح الباري: ۲۱۲/۲

⁽٢) الطحاوي: ١٩٢/١، بلوغ المرام: ٣٠

⁽٣) البخاري: كتاب الأذان : ٨٨ ، الدارمي: ١٢٢٥

عورت کی نماز حدیث اور نقه کی روشنی میں کے مطابق نماز او اکریں ؛ ورنه اس اورعور توں کو جس طرح تعلیم دی ہے ، وہ اسی کے مطابق نماز او اکریں ؛ ورنه اس حدیث کا کیا جواب ہوگا ، جس میں آپ صَلَیٰ لَافِلَةُ وَلِیْوَرِیَّلِم نے خود فر مایا که ' عورت اس بارے میں مرد کی طرح نہیں ہے' ، نیز ان احادیث کا کیا تیجے گا ، جواویر درج

ک بین میں؟ کی گئی ہیں؟

معلوم ہوا کہ اس کا ظاہری مفہوم مراذ ہیں ہے؛ بل کہ اس کا مطلب وہ ہے، جو او پرذکر کیا گیا، پھرغور سے بچے! کہ اگراس کا ظاہری مطلب مرادلیں، تولازم آتا ہے کہ آپ صَلَیٰ لَافِلَةُ لَیْرِوَ لِیَ کہ آپ صَلَیٰ لَافِلَةُ لَیْرِوَ لِی اس پڑمل کہ آپ صَلَیٰ لَافِلَةُ لَیْرِوَ لِی اس پڑمل کرتے ہوئے تکبیر بلند آواز سے کہیں اور جہری نمازوں میں سورہ فاتحہ بھی زور سے پڑھیں اور ابند آواز سے پڑھیں، کیوں کہ پڑھیں اور ابند آواز سے پڑھیں، کیوں کہ آپ صَلَیٰ لَافِہُ اَیْرِوَ لِی اسی طرح نماز پڑھیے تھے؛ حالاں کہ بیاس کا مطلب نہ کہ جھی کسی نے نہیں لیا اور نہ لیا جاسکتا ہے۔

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علاج کے پیچا کے اور ت

غرض میہ کہ آپ صَلَیٰ لاَلِهُ قَلْمِوَ مِنْ کَم نے اس جملے سے یہ بتایا ہے کہ جیسے میری تعلیم ہے ، اس کے مطابق نماز پڑھی جائے ؛ لہذا مر دکواس تعلیم پڑمل کرنا چاہیے، جواس کودی گئی ہے۔

دوسراشبهاوراس كاجواب

دوسرا شبہ یہ ہے کہ امام بخاری رَحِمَهُ اللّٰهُ نے اپنی صحیح میں حضرت مکول رَحِمَهُ اللّٰهُ نے اپنی صحیح میں حضرت مکول رَحِمَهُ اللّٰهُ سے نقل کیا ہے کہ حضرت اُمِّ درداء ﷺ نماز میں مردول کی طرح بیٹھتی تھیں اور وہ بڑی فقیہہ تھیں۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ عورت مردوں کی طرح بیٹھے، نہ کہاس طریقے پر، جوآج عورتوں نے اختیار کیا ہے؟

اس کا جواب اولاً توبیہ ہے کہ بیائم درداء ﷺ جن کا حوالہ امام بخاری رَحِمَ اللهٰ اللهٰ اللهٰ اللهٰ اللهٰ اللهٰ اللهٰ اللهٰ درداء الله تابعیه نے دیا ہے، وہ اُم درداء نامی صحابیہ خاتون ہیں؛ بل کہ بیائم درداء ایک تابعیہ بزرگ خاتون ہیں، جبیبا کہ علامہ ابن حجر عسقلانی رَحِمَ اللهٰ نے شرح بخاری میں اس کی وضاحت کی ہے۔ (۲)

لہذا ان کا قول وعمل دوسر ہے جمتہ دین ؛ بل کہ صحابہ کرام کے مقابلہ میں ججت اور قابل قبول نہیں ہوسکتا اور یہاں تو صرف مجہدین امت اور صحابہ ہی کے خلاف نہیں؛ بل کہ ان کا بیعمل رسول اللہ صَلَیٰ لَاٰیَوَلِیَوَلِ کَم کے بھی خلاف ہے ، کیوں کہ صفرت ابن عمر ﷺ کی روایت ، جس میں رسول اللہ صَلیٰ لاٰیہَ قلیوَلِ کِیوَلِ کَم صفرت ابن عمر ﷺ کی روایت ، جس میں دول اللہ صَلیٰ لاٰیہَ قلیورِ کِی کے بیٹھنے کا طریقہ بیان کیا ہے ، بیصاف طور براً م درداء کے عمل کارد کرتی ہے ؛ لہذا

⁽۱) البخاري: ۱۱۳/۱۱

⁽٢) فتح الباري: ٣٠٦٢

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں عیال کے معالی میں اسلام کے معالی کے معالی کے معالی کے معالی کے معالی

ان کاعمل جحت نہیں ہوسکتا؛ البتہ ہم خودام درداء کے عمل میں بیتا ویل کر کے کہانہوں نے کسی عذر سے ایسا کیا ہوگا ،ان کومعذور کہنا اچھا ہمجھتے ہیں ؛ کیوں کہ بیہ حضرت اُم درداء بڑی فقیہہ اور نیک خاتون تھیں اور بڑی زامدہ عورت تھیں ،جبیسا کہ ابنِ حبان اور ابنِ حجر رحمہ (للم نے فرمایا ہے۔(۱)

دوسرے یہ کہ حضرت مکول رَحَمُ اللّٰہ نے جو یہ فرمایا کہ اُم درداء ﷺ مردوں کی طرح بیٹھی تھیں، تو بہت ممکن ہے کہ اس سے ان کی مراد بعض کیفیتوں میں مردی طرح بیٹھنا ہو، جیسے یہ بھی بعض ائمہ کا مسلک ہے ۔ مثلاً امام شافعی رَحَمُ اللّٰہ کے نز دیک آخری قعدے میں مرداور عورت دونوں اس طرح بیٹھیں گے کہ دونوں پیر داہنی طرف نکال دیں گے اور سرین کے بل زمین پر بیٹھیں گے؛ مگراس کے پیر دونوں کے درمیان فرق انہوں نے کیا ہے؛ چنا نچہ آپ باوجو دبعض کیفیتوں میں دونوں کے درمیان فرق انہوں نے کیا ہے؛ چنا نچہ آپ نے عورت کورکوع اور سجد سے کی طرح بیٹھنے میں بھی اسی بات کو کوظر کھنے کی مہرایت کی ہے، ملاحظہ کرلیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی رَحَرُ اللّٰہ کے نزد یک مرداور عورت کے بیٹھنے کا طریقہ ایک ہونے کے باوجود بعض کیفیتوں میں فرق ہے، توممکن ہیکہ حضرت اُم درداء کا بھی یہی مسلک ہواور انہو ل نے بعض کیفیتوں میں مردکی طرح بیٹھا ہواور اسی طرف حضرت کھول رَحِی اللّٰہ اشارہ فرماتے ہوں۔

الغرض! اس سے بیہ ثابت نہیں ہوتا کہ حضرت اُم دردا پورے طور پرمرد کی طرح بیٹھتی تھیں؛بل کہ حضرت مکول رَحِرَاً لاللہ کے ارشاد کا مطلب بیہ ہوسکتا

 $[\]alpha 12/17$: ثقات ابن حبان: $\alpha 12/0$ ، تهذیب التهذیب (۱)

عورت کی نماز - مدیث اور فقد کی روشن میں کے پہنے کہ ایک مسلک ہے کہ ام درداء بعض کیفیتوں میں مرد کی طرح بیٹھتی تھیں اور یہ بھی ایک مسلک ہے اور ایک مسلک وہ بھی ہے، جواحناف نے اختیار کیا ہے کہ مردوعورت کے بیٹھنے کے طریقے میں زیادہ فرق ہے اور ہم نے اویرعرض کردیا ہے کہ ائمہ کے درمیان اس

بارے میں اختلاف ہے اور ہمارا مقصودا حناف کے نقطۂ نظر سے عورت کاطریقۂ نماز پیش کرنا ہے۔

ضهيهه

[نوٹ: غیر مقلدین کے ایک ماہنا ہے'' التوعیہ' دہلی کے شارہ بابت: مئی
1994ء میں اس کے اڈیٹر' جناب رفیق احمد سلفی' نے مردوعورت کی نماز میں فرق کے
عنوان پرایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس سلسلے کی روایات پرضعف کا حکم لگایا تھا
اس پراحقر نے ان کے نام ایک خط میں تنقید کی تھی ، جومفید ہونے کی وجہ سے بطورِ
ضمیمہ شاملِ اشاعت کیا جارہا ہے۔[محمد شعیب اللہ خان]

بخدمت'' جناب رفیق احمسلفی صاحب'' زیدمجده او میٹر ماهنامه'' التوعیۃ'' السلام ملیکم ورحمۃ اللّٰدو برکاۃ ۂ

مزاج بخير هو نگے!

''التوعیۃ''مئی ۱۹۹۰ء کا شارہ نظر سے گذرا، جس میں آپ نے''مردوعورت کی نماز میں فرق واختلاف''کے متعلق ایک سوال کے جواب میں ان تمام روایتوں کوضعیف اور نا قابلِ احتجاج قرار دیا ہے، جومر دوعورت کی نماز میں فرق بیان کرتی ہیں ، اس پر میری کچھ گذارشات ہیں،امید ہے کہ آپ اس پر شجید گی سےغور فرمائیں گے۔

ا - "إذا جلست المرأة في الصلاة وضعت فخذها على فخذها

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں ایک کیا ہے کا ساتھ کی ہوشتی میں ایک کیا تھا کہ اور فقہ کی روشنی میں ا

الأخوى النع "جوبيه في نے ابو مطبع الحكم بن عبد الله اللحي كے طريق سے روايت كى ہے، اس كوآپ نے ابو مطبع كى وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے اور آپ نے اس راوى كے متعلق جرحوں كاكسى قدر تفصیل سے ذكر كیا ہے؛ مگر تعجب ہے كہ آپ نے اس راوى كى تعریف سے قطعاً گریز واحر از كیا؛!!حالانكه كسى راوى كے بارے میں ائمه نے اختلاف كیا ہو، تو صرف ایک كوذكر كرناعلمى دنیا میں عیب شار كیا جاتا ہے۔

علامہ ذہبی نے ابان بن برزید کے ترجے میں ابن الجوزی پرردکرتے ہوئے اس کولکھاہے:

" لم يذكر أقوال من وثقه، وهذا من عيوب كتابه، يسرد الجرحَ ويسُكُتُ عن التوثيق". (١)

ابومطیع الحکم بن عبدالله المبلخی کے معاصر اور بہت قریب سے ان کو دیکھنے والے مشہور ومعروف محدث امام ابن المبارک رَحَدَ للله کا معاملہ ابومطیع کے ساتھ کیا تھا؟ جا فظ ابن حجر لکھتے ہیں:

"کان ابن المبارک یُعَظِّمُهٔ ویُبَجِّلُهٔ لدینه و علمه". (۲) غورکرنا چاہیے کہ ابن مبارک رَحِمَ الله الله جس کی تعظیم و تکریم دین وعلم کی بنیا د پرکریں، اس کا دین وعلم کیسا کچھنہ ہوگا؟ پھر ابن مبارک رَحِمَ الله الله اس میں متفرق بیں بیں؛ بل کہ حافظ ہی نے نقل کیا ہے کہ : "دوی عنه محمد بن مقاتل و موسیٰ بن

نصر، وكانا يُبَجِّلانِه. (٣)

⁽۱) ميزان الإعتدال: ١٦/١

 $[\]gamma \sim 2/r$: لسان الميزان (۲)

⁽۳) لسان الميزان : ۲/۹/۲

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں عبر میں ایک میں اور فقه کی روشنی میں ایک میں اور فقه کی روشنی میں اور

یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس دور میں علم سے 'قرآن وحدیث 'اور دین سے ''اہلِ سنت ہی کے عقائد' مراد ہواکرتے تھے؛ لہذا ابن مبارک رَحَیُ اُللِیْ کے نزدیکے علم بن عبداللّٰد قرآن وحدیث کے علم اور اہلِ سنت کے عقائد کے حامل تھے، جس کی بنا پروہ ان کی تعظیم و تکریم کرتے تھے۔ اس وزنی شہادت کے بعد ان کوجمی ومرجی قرار دینے والوں کی بھلا کیا حیثیت رہ جاتی ہے، جواکثر تھم بن عبداللّٰد کے بہت بعد کے ہیں؟

پران پر" واد في ضبط الأثر"كى جرح كيااثر كرستى ہے؛ جبكه قبل نے ان برار جاكى جرح كيااثر كرستى ہے؛ جبكه قبل نے ان برار جاكى جرح كے ساتھ يہ بھى كہا ہے "صالح في الحديث"()

پھرارجا کا بیالزام ان پر کچھ حقیقت بھی رکھتا ہے یا محض الزام ہے؟ اور بیا کہ ارجاء کی حقیقت کیا ہے؟ بیہ ستفل بحثیں ہیں۔

لگانے والوں نے ان پریہ بھی الزام لگایا ہے کہ وہ سنت اور حدیث سے بغض رکھتے تھے؛ مگر ذہبی نے "العبر" میں نقل کیا ہے: " بلغنا أنّه من کبار الأمّارین بالمعروف والناهین عن المنکر" (۲)

غورفر مایا جائے کہ جو''امر بالمعروف ونہی عن المنکر''کے علم برداروں میں سے خاص مقام رکھتا ہو، وہ سنت اور حدیث سے بغض رکھ سکتا ہے؟ پھر آخروہ''امر بالمعروف ونہی عن المنکر'' کاعلم بردار کیوں کر ہوگا ؟اس میں ہماری بھی وہی رائے ہے، جوعلامہ عبدالحی لکھنوی کی ہے کہ

" لعل هذا التحامُل عليه من المحدثين لكونه من أصحاب الإمامأبي حنيفة رَحِرُ الله "(٣)

 $[\]gamma \sim \Lambda/r$: السان الميزان (۱)

⁽٢) الفوائد البهية: ٣٢

⁽٣) الفوائد البهية: ٣٢

عورت کی نماز - حدیث اور فقه کی روشنی میں علاجی کے پیچا

اگراس کو ماننے میں کسی کوتاً مل وتر دد ہو، تو کم از کم بیے کہنا چاہیے کہ تھم بن عبداللہ بلخی مختلف فیہ روای ہیں اور ایسا راوی حسن الحدیث ہوتا ہے ، دیکھیے ابنِ حجر ابن القطان سے عبداللہ بن صالح کے بارے میں نقل کرتے ہیں:

"قال ابن القطان وهو صدوق ولم يثبت عليه ما يسقط له حديثه إلا أنه مختلف فيه، فحديثه حسن"(١)

الغرض! حَكُم بن عبدالله كوضعيف قرار دينا صحيح نهيں؛ لهذاان كى روايت بھى ضعيف قرارنہيں دى جاسكتى؛ بل كەحسن ہوگى ـ

۲- "عن یزید بن أبی حبیب: أن دسول الله صلی الله علیه وسلم مرّ علی امرأتین تُصَلّیانِ النح " جس کوابوداود نے مراسل (ص:۸) میں روایت کیا ہے، اس کے نا قابلِ احتجاج ہونے کی دووجوہ آپ نے بیان کی ہیں، ایک یہ کہاس میں انقطاع ہے، دوسرے اس کا راوی سالم بن غیلان متروک ہے۔
مگرآپ کی دونوں با تیں مخدوش ہیں، اول اس لیے کہ یہاں انقطاع سند کے شروع حصہ میں ہے، جس کو" ارسال" کہا جاتا ہے اور مرسل روایت جمہور کے شروع حصہ میں ہے، جس کو" ارسال" کہا جاتا ہے اور مرسل روایت جمہور کے مقبول ہے، امام ابوحدیفۃ ، امام مالک اور ان کے متبعین رحمہ (اللہ اس کو مقبول قرار دیتے ہیں۔ (۲)

امام احمد رَحِمَ اللهُ کی ایک روایت یہی ہے۔ (۳)
امام ابودا وُداین خط میں، جوانہوں نے اہلِ مکہ کوارسال فرمایا تھا، تحریر کرتے ہیں:
" أما المراسیل فقد کان یحتج بھا العلماءُ فیما مضی

⁽۱) تهذیب التهذیب (۲۲۰/۵:

⁽٢) مقدمة ابن الصلاح: ٢٢

⁽٣) نزهة النظر: ۵۲

عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں علی ایک کی پیشان کے ایک کی اور ت

مثل سفيان الثوري، ومالك ، والأوزاعي، ثم جاء الشافعي فتكلم فيها"(١)

پھر جب مرسل کی تائید کسی اور موصول روایت یا مرسل روایت سے ہوجائے ، تو سبھی علما اس کے مقبول ہونے کے قائل ہیں اور یہاں اس کی تائید خود آپ کی پیش کر دہ دوسری روایات سے ہور ہی ہے ، تو پھر اس کونا قابلِ احتجاج کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ علامہ نو وی رَحِی اللہ شرحِ مسلم کے ''مقدمہ'' میں کھتے ہیں:

" ثم مذهب الشافعي ، والمحدثين، وجمهورهم، وجماعة من الفقهاء أنه لايحتج بالمرسل ، ومذهب مالك ، وأبي حنيفة، وأحمد، وأكثر الفقهاء أنه يحتج به. ومذهب الشافعي أنه إذاانضم إلى المرسل مايعضده احُتُج به، وذلك بأن يُرواى أيضاً مسنداً ، أو مرسلاً من جهة أخرى ، أو يعمل به بعض الصحابة ، أو أكثر العلماء ". (٢)

اور یہاں تو اس کی تا ئیر دوسری روایات سے بھی ہورہی ہے، اور علما کے اس کے مطابق عمل سے بھی ہورہی ہے، اور علما کے اس کے مطابق عمل سے بھی ہورہی ہے؛ کیوں کہ مردوعورت کی نماز میں فرق تمام ائمہ کا مذہب ومسلک ہے، میں ان کی کتابوں سے عبارات نقل کرتا؛ مگر تطویل کے خوف سے صرف امام شافعی کی ایک عبارت براکتفا کرتا ہوں، آپ فرماتے ہیں:

"وقدأدب الله تعالىٰ النساء بالإستتار، وأدّبهُنَّ بذلك رسول الله صَلَىٰ لللهُ عَلَىٰ وَأَحبُّ للمرأة في السجود أن تضم بعضها إلى بعض، وتلصق بطنها بفخذيها،

⁽۱) مقدمة سنن أبي داود: ٢

⁽٢) مقدمة شرح مسلم: ١٤

وتسجد كأسترمايكون لها، وهكذا أحبّ لها في الركوع، والجلوس، وجميع الصلاة أن تكون فيها كأستر ما يكون لها، وأحبّ أن تكفت جلبابها، وتجافيه راكعةً وساجدةً عليها، لئلا يصفها ثيابها". (۱)

اس کے علاوہ شافعی مذہب کی کتاب ''المنهاج ''اوراس کی شرح ''مغنی المحتاج: السماے ا ''اور السمالی المحتاج: السمالی الله ابن ابی زید''اوراس کی شرح" للإمام أبی الحسن مذہب کی کتاب ''رسالہ ابن ابی زید''اوراس کی شرح" للإمام أبی الحسن : ارکا ۲' اوراس کی شرح ''کفایة الطالب الربانی: الرا ۲' اور منبلی مسلک کی کتاب '' الروض المربع : ۵۵'' دیکھیے اندازہ ہوگا کہ سب ہی علماان روایات کی بنا پر مردوعورت کی نماز میں فرق کے قائل ہیں ؛ پھر یہ روایت مرسلہ کیوں قابل قبول نہ ہوگی ؟

رہاسالم بن غیلان کا متروک ہونا ، بیصرف دارقطنی کی رائے ہے اور دوسرے ائمہ فن نے سالم کی توثیق فرمائی ہے۔ ابنِ حبان نے ان کوثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۲)

ائمہ فن نے سالم کی توثیق فرمائی ہے۔ ابنِ حبان نے ان کوثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۲)

افتقات "، اور ابن حجر ہی نے امام احمد اور امام ابود اؤ دسے ان کے بارے میں "لاباس به "نقل کیا ہے ، اسی طرح نسائی سے بھی "لیس به باس "نقل کیا ہے اور ابنِ یونس به نقل کیا ہے اور ابنِ یونس نقل کیا ہے ۔ (۳)

⁽۱) كتاب الأم للإمام الشافعي : ١/١١٥

⁽۲) ثقات ابن حبان: ۲۹۳/۸

عورت کی نماز - حدیث اور فقه کی روشنی میں علی کے میں کے اور فقه کی روشنی میں ا

اور ''لا بأس به ''کا توثیق کے لیے استعال منقد مین میں رائج تھا۔ (کما لایخفی علی المهرة)

ابغورکرنااس پر ہے کہ ان سب حضرات کی تو ثیق کے مقابلہ میں دارِقطنی کی تضعیف اتنی وزن دار قرار کیوں دی گئی کہ اس پر اس روایت کونا قابلِ قبول قرار دے دیا گیا ؟ اور یہ کہنا کہ' جرح'' ' تعدیل' 'پر مقدم ہوتی ہے، جیجے نہیں ؛ کیوں کہ یہ علی الاطلاق نہیں ہے؛ بل کہ اس وقت ہے جب کہ جرح مفسّر ہواور یہاں جرح مفسّر نہیں ہے، تو کیوں کر اس جرح کو تعدیل پر مقدم کیا جاسکتا ہے؟۔الغرض! اس روایت کو مذکورہ وجوہ سے ضعیف قرار دینا تھے نہیں ہے، غور فرمالیں۔

۳- حضرت علی ﷺ برموقوف روایت: "إذا سجدت المرأة فلتضم فخذیها" کے راوی الحارث بن عبدالله الاعور کے بارے میں بھی حسبِ سابق آپ نے صرف جرح نقل کی ہے اور حق بیہ ہے کہ آپ نے انصاف نہیں کیا۔ میں نہیں سمجھتا کہ تہذیب میں ابن حجر نے ان کے بارے میں جولکھا، وہ آپ کی نظر سے رہ گیا ہو، آ تراس کونظر انداز کرنے کی کیا حاجت تھی ؟

ابن جمر نے ابن معین سے ان کے بارے میں "لا باس به " اقل کیا ہے ، ابن ابی داؤر نے کہا کہ: "کان الحارث أفقه الناس، وأحب الناس، وأفرض الناس، تعلّم الفرائض من علي الله "، اور لكھا ہے: "قال ابن أبي خيثمة: قيل ليحييٰ:

یحتج بالحارث؟ فقال: ''مازال المحدثون یقبلون حدیثه''. جس کی روایتِ حدیث محدثین کے یہاں مقبول چلی آ رہی ہو،اس پرایک دم سے حملہ کردینا کہاں کا انصاف ہے؟ ابن حجر ہی لکھتے ہیں:

"قال ابن شاهين في الثقات: قال أحمد بن صالح

عورت کی نماز - حدیث اور فقه کی روشنی میں عیال کے میں کے کیا ت

المصرى: الحارث الأعور ثقة، ماأحفظه، وما أحسن ما روى عن علي، وأثنى عليه، قيل له: فقد قال الشعبى: كان يكذب، قال: لم يكن يكذب في الحديث، إنّما كان كذبه في رأيه". (۱)

ان سب چیزوں کے سامنے ہوتے ہوئے بھلاان کونظرانداز کیا جاسکتا ہے؟

ہم- "عن ابن عمر ﷺ کان یامر النساء أن یتربعن في الصلاة"

اس کے راوی عبداللہ بن عمر العمری کوآپ نے حسب سابق ضعیف قرار دیا ہے؛ جب

کہان کی بھی ابن عین ، یعقوب ، ابن عدی ، علی ، ابن یونس ، احرابن صنبل ، اور خیلی

نے تو ثیق وتعریف کی ہے۔ (۲)

اورائنِ عمار الموسلى نے تو يہاں تک کہدویا ہے: "لم يتر که إلايحيٰ بن سعيد" (ايضاً)، اور على بن المدين جيسے ماہر نے يہاں کہا ہے کہ: "إذا جتمع يحيٰ بن سعيد، وعبد الرحمان بن مهدي على ترک رجل لم أحدث عنه، فإذا اختلفا أخذتُ بقول عبد الرحمان لأنه أقصدُهما. (٣)

اورعبدالرجمان بن مهدی نے عبداللہ بن عمرالعمری کوترکنہیں کیا؛ بل کہان سے روایت کیا ہے، تو علی بن المدین کے بقول انہی کی بات اقصد واعدل ہے؛ پھر امام احمد نے کہا ہے کہ ''إذا حدث عبد الرحمان عن رجل فھو حجة'' .(۴) ابغور فرمائیں کہان سب باتوں کونظر انداز کر دیا جانا جا ہے؟

⁽۱) تهذیب :۱۳۲/۲ تهذیب

⁽۲) تهذیب :۵/ ۳۲۸–۳۲۸

⁽۳) تهذیب : ۲۸۰/۲

⁽۳) تهذیب :۲۸۱/۲

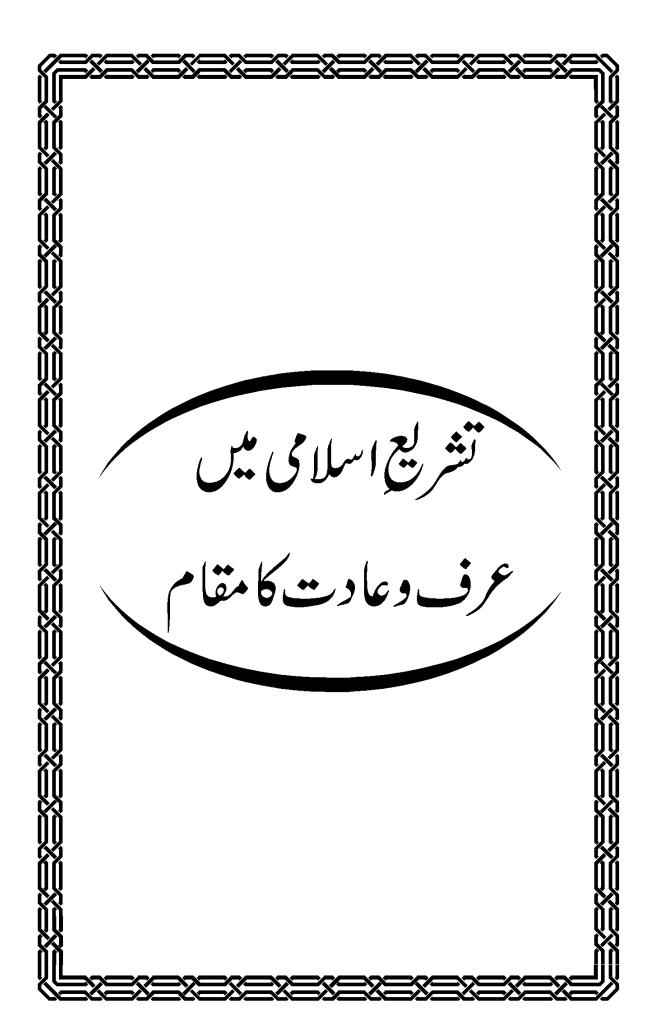
عورت کی نماز – حدیث اور فقه کی روشنی میں ایک پیپ کے پی

ریمبری معروضات محض طالب علمانہ اور نیک جذبے سے ہیں ، مناظرہ بازی مقصونہیں ؛ اُمید ہے کہ آپ ان برغور فر ماکر جواب سے سرفراز فر ماکیں گے۔

فوت : یہ خط آج سے پندرہ سال قبل لکھا گیا تھا ؛ مگرافسوں کہ تا دم تحریراس کا کوئی جواب موصول نہیں ہوا۔

فقط محمد شعیب الله خان مفتاحی مهتم جامعه اسلامیسی العلوم، بنگلور ۱۹/ربیع الاول/ ساایماره





بينمالة الخيالخين

تشريع اسلامي ميس عرف وعادت كامقام

''علاوائم کے خینیت رکھتا ہے اور اسلامی شریعت میں اس کو مصدر کی حیثیت حاصل ہونا، کی حیثیت رکھتا ہے اور اسلامی شریعت میں اس کو مصدر کی حیثیت حاصل ہونا، دراصل اسلامی شریعت کی زمانہ اور ماحول کے ساتھ ساتھ چلنے کی صلاحیت واستعداد کی طرف اشارہ کرتا ہے اور اس کی سرسبزی وتروتازگی اور ہردم جوان ہونے کی دلیل ہے، استاذزکی الدین شعبان نے بہت صحیح فرمایا:

''عرف'' تشریع ، قضا وفتوی کے زرخیز مصادر میں سے ہے ، شریعت اور فقہانے اس کا جواس طرح اعتبار کیا ہے ، بیہ فقہ اسلامی کی زرخیزی وشادا بی اور مخلوق کے درمیان فیصلے کی صلاحیت پر دلیل ہے ، خواہ وہ کہیں ہوں اور کسی زمانے میں بائے جائیں۔(۱) فقہا و شریعت نے عرف کا جو اعتبار کیا ہے ، اس میں راز بیہ ہے کہ شریعتِ

اسلامہ کا نزول وظہوراس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ انسانوں کے مصالح وحقوق کومنظم کرے، بھی اورٹیڑ ھے کو درست کرئے کے بیات کا خاتمہ کرے اورلوگوں کے مابین جو رسومات جاری و ساری ہیں، ان میں اعتدال کی راہ بتائے، پس اگر لوگوں کے معاملات وعادات واعراف میں سے وہ ایسی چیز ول کو باقی ہے، جوصالح ومفید ہوں تو وہ ان کو برقر اررکھتی ہے، بہی وہ بات ہے، جوحضرت شاہ ولی اللہ دہلوی مُرحَمُیُ اللّٰہُ ہے نے

⁽١) أصول الفقه الاسلامي:١٩٦

تشریع اسلامی میں عرف وعادت کامقام کے اسلامی میں عرف وعادت کامقام کے اسلامی کی سے: اینی کتاب ''حجة الله البالغة'' میں بیان فر مائی ہے:

"فاعلم أنه صَلَىٰ لِللهِ اللهِ عَث بالملة الحنيفية الإسما عيلية لإقامة عوجها، و إزالة تحريفها، وإشاعة نورها، و ذلك قوله تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمُ إِبُرَاهِيم ولما كان الأمر على ذلك وجب أن تكون أصول تلك الملّة مسلمة، وسننها مقررة، إذ النبي إذا بعث إلى قوم فيهم بقية سنة راشدة ، فلا معنى لتغييرها، و تبديلها، بل الواجب تقريرها الخ. (۱)

(جانناچاہیے کہ بی کریم صَلیٰ لائم الیہ کورست اوراس کی تحریفیۃ اساعیلیۃ کے ساتھ بھیجا گیا؛ تا کہ اس کے ٹیڑھ کو درست اوراس کی تحریف کوختم اوراس کے نورکو شائع کریں ، جبیبا کہ اللّٰہ کا قول ہے: ﴿ مِلّٰةَ أَبِیْكُمْ اِبُواهِیْمَ ﴾ (ملت ابراہیم کا اتباع کرو) ، جب بات یہ ہے تو ضروری ہوا کہ اس ملت کے اصول مسلم ہوں اور اس کے طریقے مقرر ہوں؛ کیوں کہ جب سی قوم میں نبی آتا ہے ، جس میں سنت راشدہ سے کھ باقی ہو، تو جب سی کو بدلنے کے کوئی معنی نہیں ؛ بل کہ ضروری ہے کہ اس کو ثابت رکھا جائے)

غرض میہ کہ عرف وعادت کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، جب کہ وہ صالح ہوں اوراصول شریعت سے مناسبت رکھتی ہوں ،لہذا ضروری ہوا کہ عرف کے معنی اوراس کی تعریف ؛ نیز اس کے اعتبار کے لیے شرائط وحدود پر بحث کی جائے۔

⁽۱) حجة الله البالغة: ١٢٣/١

عرف كي حقيقت اور قسميس

''عرف''لغت واصطلاح میں

سب سے پہلے ،عرف و عادت کے معنی جاننے کی ضرورت ہے،لہذا پہلی بحث اسی سلسلے میں ہے، ''عرف' کے معنی لغت میں'' جاننے'' کے آتے ہیں اور عام طور پر اس شی پراس کا اطلاق ہوتا ہے، جومعروف ہوا در عقلِ صحیح وسلیم کے نز دیک مقبول اور طبیعتِ سلیمہ کے نز دیک مالوف و مانوس ہو۔

چنال چه علامه جرجانی "التعریفات "میں لکھتے ہیں:

"العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول." (١)

(عرف وہ چیز ہے، جس پرلوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بنا پر قائم ہوں اور جیعتیں اس کوقبول کرلیں۔)

ابوكل زكرياانصارى "الحدود الأنيقة" مين فرمات بين:

"العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول."(٢)

(عرف وہ چیز ہے، جس پرلوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بنا پر قائم ہوں اور جیعتیں اس کوقبول کرلیں۔)

⁽۱) تعریفات:۱/۱۹۳

⁽٢) الحدود الأنيقة: ١/٢٦

لغت كى مشهور كتاب "المنجد "ميس بے:

"العرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول."(١)

(عرف وہ چیز ہے جس پرلوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بنا پر قائم ہوں اور سلیم طبیعتیں اس کوقبول کرلیں۔)

اور ' لسان العرب ' ميں ہے:

"العرف ضد النكر يقال: أو لاه عرفاً أي معروفاً، وهو كل ما تعرفه الناس من الخير، و تبسأبه، وتطمئن إليه ."(٢)

یہ تو عرف کے لغوی معنی ہیں اور فقہی اصطلاح میں عرف نام ہے، اس چیز کا جس کی جمہورلوگوں نے عادت بنالی ہواوروہ ان کے مابین جاری وساری ہو، خواہ وہ چیز فعل ہو جولوگوں کے درمیان شائع و عام ہوگیا ہو، یا وہ کوئی قول ہو جوکسی خاص معنی میں ان کے مابین مستعمل ہو، اس طرح کہوہ بولا جائے تو وہی معروف معنی کی طرف فرہن متنا در ہو۔

استاذمنصور محمد الشيخ ابنى كتاب "أصول الأحكام" مين فرماتي بين:
"فالعرف ماتعارفه الناس و ألفوه، حتى استقر في نفوسهم من فعل شاع بينهم أو قول كثر استعماله في معنى خاص بحيث يتبادر منه هذا المعنى عند إلاطلاق دون معناه الأصلى."(")

⁽۱) منجد ماده عرف

⁽۲) لسان العرب: ۲۳۹/۹

⁽٣) أصول الأحكام: ٢٠٠٠

(عرف وہ ہے، جولوگوں میں متعارف ہواورلوگ اس سے مانوس ہو گئے ہوں، حتی کہوہ ان کے نفوس میں پیوست ہو گیا ہو، خواہ وہ فعل ہوجوان میں شائع ہو، یا قول ہوجس کا استعال کثرت کے ساتھ کسی خاص معنی میں ہوتا ہو، اس طرح کہ اطلاق کے وقت یہی معنی اس سے مفہوم ومتبا در ہو، نہ کہ اس کے اصلی معنی ۔)
استاذ مصطفیٰ محمد الزرقاء نے فر مایا کہ:

" أما في الاصطلاح الفقهي فإن العرف هوعادة جمهور قوم في قول وعمل."

(کیکن اصطلاحِ فقہی میں عرف، قوم کی اکثریت کی عادت کا نام ہے،خواہ وہ قول میں ہویاعمل میں۔)(۱)

اویر جوعرض کیا گیااس سے چندامور واضح ہوتے ہیں:

(۱) ایک بید که عرف کانحقق اسی وقت ہوتا ہے، جب کہ وہ اکثر لوگوں میں عام و رائج ہوجائے، یا کم از کم اس کارواج غالب ہو، چنانچہ جمہور کالفظ اس کی دلیل ہے۔ (۲) دوسرے بید کہ عرف عمل میں بھی ہوتا ہے اور قول میں بھی ، پہلے کوعرف عملی اور دوسرے کوعرف قولی کہتے ہیں ،

میں کہتا ہوں کہ فرف جس طرح قول اور عمل میں ہوتا ہے، اسی طرح کسی چیز کے ترک میں بھی ہوسکتا ہے، جبیبا کہ استاذ عبد الکریم زیدان نے تصریح کی ہے۔ (۲)

(۳) تیسرے بیہ کہ فقہی واصطلاحی عرف اس وفت متحقق ہوتا ہے، جب کہ وہ

⁽۱) المدخل الفقهي الإسلامي: ۱۳۲/۱

⁽٢) ويكمو: المدخل لدراسةالشريعة الإسلامية :/٢٠٥

نفوس میں مستقر ہوا ورعقول کے نزدیک مقبول ہو، لہذا جوا مورلوگوں میں رائج ہوں؛ مگر نہ نفوس میں مستقر ہوں اور نہ عقول کے نزدیک مقبول ہوں، وہ اصطلاحی عرف میں داخل نہیں، اگر چہ عرف کا اطلاق ان پر لغت میں ہوتا ہو، مثلاً جوا مور ریا ءوشہرت کی بنا پر کیے جاتے ہیں، یا اس لیے کہ ان کے نہ کرنے سے معاشرے میں رسوائی ہوگ، یا لوگوں کی طرف سے ظلم ہوگا، یہ عرف فقہی میں داخل نہیں ہوں گے۔ ماصل رہ کے فی فقہی اصطلاح میں اس قول وفعل مام کرکا نام مے جواکش مار کے کا نام مے جواکش

حاصل میہ کہ عرف فقہی اصطلاح میں اس قول وفعل بیاتر ک کا نام ہے، جوا کثر لوگوں میں معروف ومغنا د ہوا ورلوگوں کے نفوس وقلوب ان سے مانوس و مالوف ہوں اورعقول صحیحہ کے نز دیک وہ مقبول ومسلم ہو۔

''عادت''کے معنی اور تعریف

عادت کالفظ''عود'یا''معاود ق''سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں کسی کام کابار بارکرنا،للہذالغت میں عادت اس فعل کانام ہے، جس کوانسان بار بارکرے۔ ''المنجد'' میں ہے:

"العادة ما يعتاده الإنسان أي يعود إليه مراراً متكررة."
(عادت وه كام ہے، جس كا انسان عادى ہو يعنى بار باراس كى طرف لوئے اوراس كوكر ہے۔)(ا)

اورفقهی اصطلاح میں عادت کے معنے ہیں:

" ما استقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة. "

⁽۱) المنجد ماده "عود"

(عادت وہ بار بار کیے جانے والے امور ہیں، جونفوس میں مشتقر اور سلیم طبائع کے نز دیک مقبول ہوں۔)(ا) علامہ شامی رَحِمَهُ لاللہؓ نے یہی بات کھی ہے، وہ فرماتے ہیں:

"إن العادة ماخوذة من المعاودة فهي بتكررها و معاودتها مرةً بعد أخرى صارت معروفة مستقرةً في النفوس والعقول، متلقاة بالقبول من غير علاقة والاقرينة حتى صارت حقيقة عرفية."(٢)

(''عادت' معاودت سے ماخوذ ہے، پس عادت، بار بار ہونے کی وجہ سے نفوس وعقول میں مشتقر ہوجاتی ہے اوروہ بغیر کسی علاقہ وقرینہ کے مقبول ہوتی ہے۔ کہوہ حقیقت عرفیہ بن جاتی ہے)

خلاصہ بیہ کہ عادت وہ فعل ہے، جو بار بار ہواورنفوس میں درجہ ُ استقر اروقبولیت حاصل کر لیے جتی کہاس کا کرنا آ سان اور جھوڑ نامشکل ہوجائے۔

كياعرف وعادت ميں فرق ہے؟

یہاں ایک اہم اور نا قابل فراموش سوال سامنے آتا ہے، وہ یہ کہ عرف وعادت کے مابین کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں نظریاتی طور برعلما کا اختلاف ہے اور اس میں علما کے تین قول ملتے ہیں:

(۱) اکثر علما وفقہا اس طرف گئے ہیں کہ عرف و عادت مفہوم کے لحاظ سے دوالگ الگ چیزیں ہیں لہکن مصداق کے لحاظ سے ان میں کوئی اختلاف وفرق

⁽١) الأشياه: ١/٢٩٦

⁽۲) نشر العرف: رسائل ابن عابدين: ۱۱۳/۱۱

نهيس علامه شامي "نشو العوف" بين لكصة بين:

" فالعادة و العرف بمعنى واحد من حيث المصداق، وإن اختلفا من حيث المفهوم."

(عرف و عادت دونوں مصداق کے لحاظ سے ایک ہی معنی میں ہیں،اگر چہ مفہوم کے لحاظ سے الگ الگ ہیں۔)(ا)

(۲) بعض معاصر علما اس کے قائل ہیں کہ عرف عام اور عادت خاص ہے،ان

حضرات کے نز دیک' عرف' ہروہ چیز ہے، جولوگوں میں متعارف ہو،خواہ قول ہو

یافغل اورعادت ان افعال کے ساتھ خاص ہے جولوگوں میں معروف ہوں۔

" الأشباه والنظائر "كى ايك عبارت سي بهى اللى كاطرف اشاره ملتاب، چنال چه فتح القدير "سي قل كرتے ہوئے ايك جگه لكھتے ہيں:

" الحقيقة تترك بدلالة العادة إذ ليست إلا عرفاً عملياً. "

(حقیقت، عادت کی دلالت سے ترک کر دی جاتی ہے؛ کیوں کہ عادت عرف عملی ہی ہے)(۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عادت ان افعال واعمال کو کہتے ہیں، جولوگوں میں معروف ہوں؛ نیز معلوم ہوا کہ عادت عرف کی ایک قشم ہے۔ استاذ زکی الدین شعبان نے اپنی کتاب" اصول الفقه الإسلامی "میں کھا ہے:

''عرف وہ ہے، جس کوا کٹر لوگوں نے عادت بنالیا ہواوروہ اس سے مانوس ہو جا ئیں ،خواہ کوئی فعل ہو جوان میں رائج ہو جائے ،یا کوئی لفظ

ا) رسائل الشامى (1)

⁽٢) الأشباه: ١/٥٠٣

تشريع اسلامي ميں عرف وعادت كامقام كي الشريع اسلامي ميں عرف وعادت كامقام

ہو،جس کولوگ کسی خاص معنی پراطلاق کاعرف بنالیں،اس طرح کہ جب
اس کوسناجائے،تو وہی معنی متبادرہوں، پس پہلی قسم کوعرف عملی کہتے ہیں،
ابعض علمااس کوعادت کانام دیتے ہیں اور دوسری قسم عرف قولی ہے۔(۱)

(۳) تیسرا مسلک یہ ہے کہ عادت عام ہے اور عرف خاص، یہ اوپر کے قول کے بالکل برعکس ہے،اسی قول کو استاذ مصطفیٰ الزرقانی نے اختیار کیا ہے، چناں چہوہ اپنی کتاب" الممد حل الفقھی الاسلامی" میں ایک جگہ فرماتے ہیں:
''عرف' عادت کی ایک قسم ہے، پس عادت ایک عام جنس ہے، جس کے تحت بہت میں انواع ہیں،ان میں سے ایک عرف ہے'۔(۲)

جس کے تحت بہت میں انواع ہیں،ان میں سے ایک عرف ہے'۔(۲)

" يتضح من جميع ما تقدم أن العادة أعم من العرف الأنها تشمل العادة الناشئة من عامل طبيعي، والعادة الفردية، و عادة الجمهور التي هي العرف."

(اوپر جوعرض کیا گیا اس سے داضح ہوتا ہے کہ عادت ،عرف سے عام ہے؛ کیوں کہ عادت کالفظ طبعی تقاضے سے پیدا ہونے والی عادت اور عادت فردیۃ (جوکسی ایک آ دمی کی عادت ہو)اور عادت جمہور جس کوعرف کہتے ہیں ،ان سب کوشامل ہے۔) (۳)

بیاس سلسلے کے تین قول ہیں ؛لیکن حضرات فقہا کی اکثریت اس برقائم ہے کہ

⁽١) أصول الفقه الإسلامي: ١٩١٧

⁽٢) المدخل الفقهي الإسلامي: ٨٣١/٢

⁽٣) المدخل الفقهي الإسلامي:٨٣٣/٢

عادت وعرف مصداق کے لحاظ سے ایک ہی ہے اور فقہا کے استعالات اور تعبیرات سے بھی یہی واضح ہوتا ہے۔

عرف اوراجماع میں فرق

اس سلسلے میں اسی طرح کا ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ عرف اور اجماع میں کچھ فرق ہے یانہیں؟ اس کا جواب سے ہے کہ دونوں میں فرق ہے اور بیفرق کئ طرح بیر ظاہر ہوتا ہے:

ا - اول یہ کہ عرف کا تحقق اس وقت ہوتا ہے، جب کہ وہ عوام وخواص سب میں رائج ہوجائے؛ لیکن اجماع کا تحقق صرف فقہائے مجتمدین کے اتفاق سے ہوتا ہے، اس میں عوام کا اعتبار نہیں ، جسیا کہ امام فخر الدین الرازی نے "المحصول" میں ، امام غزالی نے " المستصفی " اور "المنحول" میں اور امام سراج الدین الارموی رحم (لله نے "التحصیل من المحصول" میں اس کی تصریح کی ہے۔ (۱)

اورامام الحرمين الجويني رَحِمَةُ اللِّهُ فِي مُعَانَ عَمِي مُعَمِّدُ البرهان على المرايا:

"فلا شك أن العوام، ومن شدا طرفاً قريباً من العلم لم يصر بسبب ما تحلى به من المتصرفين في الشريعة، وليسوا من أهل الإجماع، فلا يعتبر خلافهم ولا يؤثر وفاقهم ". (٢) (اس ميں شكن بين كر يوام اوروه لوگ جوتھوڑ اساعلم حاصل كيهوئ بوتے ہيں، وه اس علم سے مزين ہونے كسبب شريعت ميں تصرف

⁽۱) المحصول : $^{1}/^{4}$ ، المستصفى: $^{1}/^{4}$ ا، المنخول: $^{1}/^{4}$ ا، المنخول: $^{1}/^{4}$ ا، المحصول عن المحصول المنخول:

⁽٢) البرهان لإمام الحرمين: ٨٣/١

کرنے والوں میں سے نہیں ہوسکتے اور بداہلِ اجماع میں سے نہیں
ہیں، الہذانہ ان کا اختلاف معتبر ہے اور نہ ان کا اتفاق مؤثر ہے۔

۲ - دوسرے اجماع کے تحقق کے لیے ، اہلِ اجماع کا عاقل ، بالغ ، مسلمان ،
عادل ، اور اہل سنت والجماعت سے ہونا ضروری ہے؛ لیکن عرف کے لیے ان میں
سے کوئی چیز بھی شرط نہیں ، امام ابو بکر سمر قندی ترجم گلائی نے '' میزان الأصول فی
نتائج العقول '' میں اجماع کی بحث میں بہت تفصیل سے اہلِ اجماع کے شرائط کا
ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اجماع کی اہلیت کے لیے گئ شرائط ہیں: بعض متفق علیہ
ہیں اور بعض مختلف فیہ ہیں ، ان میں سے جو اتفاقی ہیں ، وہ یہ ہیں: عقل ، بلوغ ،
ہیں اور بعض محتلف فیہ ہیں ، ان میں سے جو اتفاقی ہیں ، وہ یہ ہیں : قتل ، بلوغ ،
اسلام ، عدالت اور اہل سنت میں سے ہو نا اور احکام شریعت میں فتو کی دینے اور اجتماد کی صلاحت ہونا۔ (۱)

ظاہر ہے کہ بیتمام باتیں عرف کے تحقق کے لیے ضروری نہیں ہیں۔ فاتضح الفرق.

س-تیسرے بیکہ اجماع تمام اہلِ سنت وجماعت کے نزدیک ججت قطعیہ ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے؛ بل کہ ظنیہ ہے۔ لہٰذا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے؛ بلک کہ ظنیہ ہے۔ لہٰذا اجماع سے ثابت شکی کامنکر کافر ہیں ہے۔ الہٰذا اجماع سے ثابت شکی کامنکر کافر ہیں ہے۔ نور الانوار میں ہے:

" إن الإجماع في الأمور الشرعية في الأصل يفيد اليقين و القطعية، فيكفر جاحده". (٢)

⁽۱) ميزان الأصول: ۲۹۰–۹۹۱

⁽٢) نور الأنوار: ٢٢٥

تشريع اسلامي ميں عرف وعادت كامقام كي المسلمي ميں عرف وعادت كامقام كي المسلمي المسلمي المسلمين المسلمين المسلمين

۳- چوتھے یہ کہ اجماع تمام علما کے نز دیک ججت ہے، جب کہ عرف کی جمیت متفق علیہ ہیں ہے، بعض علما اس کو حجت نہیں مانتے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عرف واجماع کے مابین تحقق ومصداق اور حکم سب میں فرق ہے۔ واللہ اعلم علم علم علم علم علم علم عرف کی قشمیں عرف کی قشمیں

ابعرف کی قسموں کی طرف آیئے عرف اپنے موضوع ، اپنے دائرے وحدود اور معتبر ہونے اور نہ ہونے کے لحاظ سے متعدد قسموں پر ہے ، موضوع کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں: ایک''عرف قولی''، دوسر ہے''عرف عملی'' اور اپنے دائر ہے کے لحاظ سے بھی اس کی دو قسمیں ہیں: ایک''عرف عام''، دوسر ہے''عرف خاص'' اور اس کے معتبر عند الشرع ہونے یانہ ہونے کے اعتبار سے بھی اس کی دو قسمیں ہیں: ایک کوشیح ، دوسر کی کوفاسد کہتے ہیں۔ اب ان میں سے ہرایک کی تعریف اور اس کی مثالیں ملاحظ فرما کیں۔

^{د د}عرف قولی عملی'' کی تعریف

''عرف تولی''یہ ہے کہ لوگ کسی لفظ کو کسی خاص معنی کے لیے استعال کریں،
اس طرح کہ اطلاق کے وقت وہی خاص معنی ذہن میں متبادر ہوں، جیسے لفظ ''داہّة''
کہ عرف میں چو بائے جانوروں کے لیے استعال ہوتا ہے، حال آں کہ لغت میں ہر
اس چیز پر اطلاق کیا جاسکتا ہے، جو زمین پر چلنے والی ہے؛ اسی طرح لفظ' ولد''کہ
عرف میں عام طور پر صرف مذکر کے لیے استعال ہوتا ہے، جب کہ لغوی معنی کے لحاظ
سے مذکر ومؤنث یعنی لڑ کے ولڑکی دونوں کے لیے استعال ہوتا ہے۔
سے مذکر ومؤنث یعنی لڑے ولڑکی دونوں کے لیے استعال ہوتا ہے۔
دعرف عملی'' یہ ہے کہ لوگوں میں کوئی کام اس طرح رائے و متعارف ہوجائے،

تشريع اسلامي ميں عرف وعادت كامقام على المسلم الله على الل

کہ وہ نفوس میں مشتقر ہونے لگے۔ جیسے لوگوں کا گیہوں کھانا یا بھیڑ بکری کا گوشت کھانا ، یا جیسے بیع تعاطی ، یا جیسے آرڈردے کرکسی چیز کا بنانا وغیرہ بیہ سب افعال ہیں جن کارواج یا یا جاتا ہے۔

''عرف عام''و''عرف خاص'' کی تعریف

عرف عام بہ ہے کہ وہ تمام شہروں اور علاقوں میں رائج و متعارف ہو، کسی طبقے یا کسی شہر یا علاقے کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ جیسے 'استصناع' 'یعنی آرڈر دے کرکسی چیز کا بنانا تمام جگہوں پر اور ہر طبقے میں رائج ہے، یا جیسے بغیر اجرت و مدت کے مقرر کیے ہوئے جمام میں داخل ہونا وغیرہ۔

''عرف خاص''یہ کہ کوئی خاص طبقہ یا علاقہ اس کی عادت بنالے یا اس کا رواج کرلے۔ جیسے اہل عراق لفظ" داہۃ" کہہ کر گھوڑا مراد لیتے ہیں، یا جیسے تحوی لوگ لفظ" اسم" سے ایک خاص معنی مراد لیتے ہیں، یعنی وہ کلمہ جو بذات خودا پیے معنی پردلالت کر بے اور اس میں کوئی زمانہ نہ پایا جائے، اسی طرح بعض علاقوں میں بیج بالوفا کا رواج عرف خاص میں داخل ہے۔

انتباہ: یہاں بیمعلوم ہونا جا ہیے کہ عرف عام وعرف خاص میں سے ہرایک قولی وعملی دونوں ہو سکتے ہیں۔

''عرف صحیح''اور''عرف فاسد'' کی تعریف

عرف صحیح اس عرف کو کہتے ہیں جونصوص شرعیہ اور قو اعد ثابتہ کے مناقض ومخالف نہ ہو۔ جیسے لوگوں میں مروج وہ معاملات ، جن میں کوئی نص شرعی وار دنہیں اوران میں کوئی ایسی بات نہیں ، جوکسی حرام کوحلال کرنے والی ہو۔

تشريع اسلامي ميں عرف وعادت كامقام على المسلامي ميں عرف وعادت كامقام

''عرفِ فاسدہ''وہ ہے کہ جواس کے خلاف ہولیتنی جونصوصِ نثر عیہ میں سے کسی نص کے مناقض ہویا قواعدِ شرعیہ میں سے کسی قاعدہ کے مخالف ہو،اس طرح کہ اس سے کسی حرام کا حلال کرنالا زم آئے۔

استاذمنصور محرالشخ رَحَمُ اللهِ اپنى كتاب "أصول الاحكام" ميں لكھتے ہيں:

"إن كان (العرف) لا يناقض القواعد الشرعية، و أحكامها
الثابتة التي لا تتغير كالمعاملات التي تقودها الناس ممّا لم
يرد فيه نصّ، ولم يكن فيه تحليل لشيء حرام، إن كان
العرف كذلك فهو صحيح، وإن كان مناقضاً لشيء من
ذلك فهو عرف فاسد. "(۱)

عرف وعادت كااعتبار

شریعت میں عرف وعادت کا اعتبار ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں جمہور علما وفقہا کی رائے یہ ہے کہ اعتبار ہے اور ان حضرات نے قرآن وحدیث سے اس پراستدلال کیا ہے:

شرعى دلائل

(۱) قرآن میں فرمایا گیاہے:

﴿ وَأَمْرُ بِالْغُرُفِ ﴾ (عرف كےمطابق حكم ديجية)

(الآغِافي: ١٩٩)

علامہ شامی رَحِمَ اللّٰہ فرماتے ہیں، کہ بعض علمانے اس آبیت سے عرف کے

⁽١) أصول الأحكام:٢٠٢

اعتبار پراستدلال کیاہے۔(۱)

اور علامہ جلال الدین سیوطی رَحِمَهُ لاللهُ "الإکلیل فی استنباط التنزیل" میں اس آبیت سے مستبط مسائل کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قال ابن الفرس: المعنى اقض بكل ماعرفته النفوس ممّا لايردّه الشرع، وهذا أصل القاعدة الفقهية في اعتبار العرف."(٢)

(ابن الفرس نے فر مایا کہ آیت کامعنی سے کہ' آپ فیصلہ سیجے ہر اس چیز کے موافق جس کولوگ بہچانتے ہیں' بیعنی جوان میں رائج ہے، ان چیزوں میں سے جس کونٹر بعت ردنہیں کرتی ،اور بی آیت عرف کے معتبر ہونے کے سلسلے میں قاعد ہوفقہ یہ کی اصل بعنی دلیل ہے۔)

اس آیت میں جولفظ ''عرف ''آیا ہے، جمہورعلمانے اس کی تفسیر کئی طرح سے کی ہے، علامہ ابن العربی مالکی ترحم گلاللہ نے اس کی تفسیر میں جارا قوال ذکر کیے ہیں:

- (۱)اس سے مرادمعروف چیز ہے۔
- (٢)اس سے مراد "لاإله إلاالله "كهنا ہے۔
- (۳) اس سے مرادوہ چیزیں ہیں جن کا دین میں سے ہونامعلوم ہو۔
- (۴)وه چیزیں یعنی محاسن جن پرتمام شریعتیں متفق ہوں اور جن کالوگ ان کار

نه کریں۔(۳)

⁽۱) رسائل ابن عابدین : ۲ /۱۱

⁽٢) الإكليل: ١١٠

⁽٣) أحكام القرآن: ٨٢٣/٢

ابك شبه كاجواب

فرماتے ہیں:

یہاں ایک اشکال ہے، وہ بیہ کہ بیہ بات واضح ہے کہ آبت میں ''عرف' سے وہ فقہی واصطلاحی عرف مراز ہیں ہے، جوحضرات فقہا کے مابین دائر ہے؛ للہذاعرف کو یہاں فقہی واصطلاحی معنی پرمجمول نہیں کیا جاسکتا؛ کیوں کہ بیاصطلاح حادث ہے اور نزول قر آن کے وفت اس اصطلاح کا کوئی وجود نہ تھا؛ للہذا عرف اصطلاحی پر اس آبیت سے استدلال قابل اشکال معلوم ہوتا ہے؟

اس اشکال کا جواب میہ ہے گہ آیت میں اگر چہ فقہی واصطلاحی عرف مراز ہیں ہے؛
لیکن اس سے عرف اصطلاحی کی تائید ہوتی ہے اور اس کے عموم میں بیجی داخل ہے، وہ
اس طرح کہ مراد عرف سے معروف یعنی اچھی چیز ہے اور لوگوں کا اپنے معاملات و
اعمال میں کسی چیز کارواج و عادت بھی ان کے نزد یک امور معروف میں سے ہے اور عقل
ان کو ستحسن خیال کرتی ہے؛ لہذا ہے عرف بھی قرآنی عرف میں داخل ہوتا ہے۔
عالیا علامہ زرقانی رَحِمَهُ لُولِائُم کی اس درج ذیل عبارت کا بہی حاصل ہے، وہ

"توجيه هذا الاستدلال هو أن العُرف في الآية وإن لم يكن مراداً به المعنى الاصطلاحي قد يستانس به في تائيد اعتبار العرف بمعناه الاصطلاحي؛ لأن عرف الناس في أعما لهم و معاملاتهم هو مما استحسنوه و ألِفَتُه عقولُهم، والغالب أن عرف القوم دليل على حاجتهم إلى الأمر بالمتعارف، فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة. (1)

⁽۱) المدخل الفقهي الإسلامي: ۱۳۲/۱

عرف کے عندالشرع معتبر ہونے کی دوسری دلیل حدیث پاک ہے۔

(۲) « عن عائشة الله ان هند بنت عتبة قالت : يا رسول الله ! أن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلاما أخذت منه وهو لايعلم. فقال خذي ما مايكفيكِ وولدكِ بالمعروف. »(۱)

(حضرت عائشہ ﷺ ہے روایت ہے کہ ہند بنت عتبۃ نے عرض کیا یا رسول اللہ! ابوسفیان بہت بخیل آ دمی ہیں، وہ اتناخرج نہیں دیتے جو مجھے اور میرے بچہ کو کافی ہو، الایہ کہ میں ان کی بے خبری میں ان کامال کے لوں (تو کیا مجھے یہ جائز ہے)؟ آپ نے فرمایا کہ تیرے لیے اور تیرے بے اور تیرے کے لیے، جو کافی ہووہ معروف طریقہ پر لے لے)

"والمراد بالمعروف القدر الذي عرف بالعادة أنه الكفاية." (٢)

اس تفسیر کی بنا پر بیہ حدیث عرف کے معتبر ہونے کی دلیل ہے، چناں چہامام نووی نے شرح مسلم میں ،حافظ ابن حجر نے شرح بخاری میں اور امام قرطبی نے اس حدیث سے عرف کے اعتبار براستدلال کیا ہے۔

⁽۲) فتح الباري :۹/۹۰۹اور بذل المجهود:۲۹۲/۵ میں بھی اسی طرح معروف کی تفسیر کی گئی ہے۔

امام نووی رَحِمَ اللَّهُ الصحديث كِفُوا مُدكَّناتِ هو ي كَهْتِهِ مِين:

" ومنها اعتماد العرف في الامور التي ليس فيها تحديد شرعى ."(1)

اورعلامه ابن حجر رَحِمَ الله الله فرمات بين:

" وفيه اعتماد العرف في الامور التي لاتحديد فيها من قِبَل الشرع، وقال القرطبي فيه اعتبار العرف في الشرعيات خلافاً لمن أنكر ذلك الخ. (٢)

معلوم ہوا کہ بیرحدیث ،عرف کے اعتبار پر ایک دلیل ہے۔

(۳) حضرت جابر بن عبداللہ ﷺ سے رسول اللہ صَلَیٰ لَاِیَ عَلِیْوَسِلَم کے جج کی جوتفصیل آئی ہے، اس میں عرفات کا خطبہ بھی مذکور ہے اور اس خطبے کے اندر آپ نے یہ بھی فرمایا تفا:

" أجمع العلماء على أن للمرأة مع النفقة على الزوج

⁽۱) شرح مسلم للنووي: ۲/۵/

⁽٢) فتح الباري: ٩/٥١٥

⁽m) مسلم: ا/ µ

کسوتها و جوباً، والصحیح فی ذلک أن لایحمل أهل البلدان علی نمط و احد، و أن علی أهل کل بلد ما یجری البلدان علی نمط و احد، و أن علی أهل کل بلد ما یجری فی عادتهم بقدر ما یطیقه الزوج علی قدر الکفایة لها. "(۱) (علمانے اس بات پراجماع کیا ہے، که ورت کے لیے اس کے شوہر پرنفقے کے ساتھ و جو بی طور پر کپڑادینا بھی ہے اوراس بارے میں صحیح بات یہ ہم شہرول کے لوگول کو ایک ہی طریقے پرنہیں رکھا جائے گا؛ بل کہ ہم شہروالوں پروہی لازم ہوگا، جو ان کے عرف وعادت میں، شوہر کی طاقت کے بقدر، عورت کو کفایت کرنے والی مقدار جاری ہے۔) طاقت کے بقدر، عورت کو کفایت کرنے والی مقدار جاری ہے۔) غرض اس حدیث میں بھی معروف سے یہی عرف وعادت مراد ہے؛ للہذا اس سے عرف کامعتبر ہونا معلوم ہوا۔

(۳) حفرت ابن مسعود ﷺ سے مروی ہے:

﴿ ما رآه المسلمون حسناً فهو عندالله حسن. ﴾
(مسلمان جس کواچها مجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھاہے)
اس کو امام احمد رَحَمُ لاللهُ ، ابوداؤد طیاسی رَحَمُ لاللهُ ،ابوسعید بن
الاعرابی نے روایت کیا ہے، جسیا کہ شخ ناصرالدین البانی رَحَمُ لاللهُ
نے " سلسلة الاحادیث الضعیفة و الموضوعة" میں کھا ہے۔
البانی رَحَمُ لاللهُ کہتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے؛ نیز لکھا کہ حاکم
رَحَمُ لُاللهُ و ذہبی رَحَمُ لاللهُ نے اس کو جے اور سخاوی رَحَمُ لاللهُ نے حسن قرار دیا ہے۔
دیا ہے۔ (۲)

⁽۱) فتح الباري :۹/۵۱۳

⁽٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة : ٢ / ١ ا

میں کہتا ہوں کہ بیروایت اگر چہ حضرت ابن مسعود ﷺ پرموقوف ہے؛ مگر مرفوع حدیث کے حصابہ کا قول جوعقل مرفوع حدیث کے حکم میں ہوتا ہے۔ (کماحققہ علما الأصول .)

اور بیروایت مرفوعاً بھی مروی ہے، مگراس کی سند میں سلیمان بن عمرونخی ہے جو کذاب ووضاع ہے، امام احمد، تحیی بن معین، قتیبہ اور اسحاق نے اس کی تکذیب کی ہے۔ (۱)

(اس راوی کے بارے میں محدثین کے اقوال میں نے اپنے عربی مقالے میں پیش کیے ہیں۔)

اس لیے بیرروایت مرفوعا ثابت نہیں ہے، ہاں! بیرحضرت ابن مسعود ﷺ کا قول ہے جو بحکم مرفوع ہے۔

اس حدیث سے عرف کے اعتبار پر متعدد علمانے استدلال کیا ہے، جیسے ابن نجیم رَحِمَهُ اللّٰہُ نے "نشو العوف" میں اور ابن عابدین رَحِمَهُ اللّٰہُ نے "نشو العوف، میں اکین اس پر بیا شکال ہوتا ہے کہ حدیث سے اجماع امت مراد ہے نہ کہ عرف، جیسے امام غزالی رَحِمُ اللّٰہُ نے "المستصفی" میں فرمایا ہے۔ (۲)

یہ چند دلائل ہیں، جن سے شریعت میں عرف کا اعتبار اور اس کا ایک مقام ثابت ہوتا ہے، ایک دلیل قرآن کی آیت سے اور ایک محام در سے اور ایک صحابی کے قول سے جواگر چہروا بیٹا موقوف ہے؛ مگر معنی مرفوع ہے۔ واللہ اعلم

ا) تهذیب التهذیب:-110/m

⁽٢) المستصفى من الأصول: ١٣٨/١

عرف قولی احکام شرعیة میں معتبر ہے

پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عرف، تولی بھی ہوتا ہے اور عملی بھی ہوتا ہے، ابسوال یہ ہے کہ اور اس معتبر ہیں۔
یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں کیا دونوں معتبر ہیں؟ جواب یہ ہے کہ دونوں معتبر ہیں۔
چناں چہ عرف قولی کے معتبر ہونے کے بارے میں فقہانے تصریح کی ہے۔
"الاشباہ و النظائر" میں ہے:

"فصل في تعارض العرف مع الشرع، فإذا تعارضا قدم الاستعمال خصوصاً في الأيمان، فإذا حلف: لا يجلس على الفراش أوعلى البساط أو يستضي بالسراج لم يحنث بجلوسه على الأرض ولا بالاستضائة بالشمس، وإن سمّاها الله فراشاً و بساطاً وسمّى الشمس سراجاً. (1)

اس کا حاصل ہے ہے کہ اگر عرف کا نثر عی استعال سے ٹکراؤہو، تو عرف کو مقدم رکھا جائے گا، خصوصافت م کے باب میں؛ لہذا کسی نے اگر بیشم کھائی کہ وہ فرش پر یا بساط برنہیں بیٹھے گا، یا سراج بعنی چراغ سے روشنی حاصل نہ کرے گا، پھر وہ زمین پر بیٹھا، یا سورج سے روشنی حاصل کیا، تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی، حالاں کہ اللہ نے زمین کوفرش و بساط اور سورج کوسراج فرمایا ہے۔

"الأشباه" مين فصل في التعارض بين العرف و اللغة" مين العرف و اللغة مين الكاهائي:

"صرح الزيلعي وغيره بأن الأيمان مبنية على العرف لا على الحقائق اللغوية و عليها فروع، منها لو حلف لا يأكل

⁽۱) الأشباه : ۲/۲/۳

الخبز حنث بما يعتاده أهل البلد، وفي القاهرة لايحنث إلا بخبز البرّ، وفي طبرستان ينصرف إلى خبز الأرز، وفي زبيد إلى خبزالذُرة، والدُخن، ولو أكل الحالف بخلاف ما عندهم من الخبز لم يحنث. (۱)

(امام زیلعی وغیرہ حضرات نے تصریح کی ہے کہ قسموں کا مدارعرف پر ہے نہ کہ لغوی حقائق پر اور اس اصول پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں، ان میں سے ایک بیہ بھی ہے کہ اگر کسی نے شم کھائی کہ وہ روٹی نہیں کھائے گا، تو اس کی قشم اس چیز سے ٹوٹ جائے گی، جس کی اس کے شہر کھائے گا، تو اس کی قشم اس چیز سے ٹوٹ جائے گی، جس کی اس کے شہر روٹی کے لوگ عادت رکھتے ہیں، ''قاہرہ'' میں گیہوں کی روٹی کے سواکسی اور ٹی مراد ہوگی اور 'زبید'' میں اس سے مراد مکئی اور باجراکی روٹی ہوگی، قشم کھانے والا اس کے علاوہ کسی اور شم کی روٹی کھائے گا، تو اس کی قشم نہیں ٹوٹے گا، تو اس کی قشم نہیں ٹوٹے گا۔)

اس سے معلوم ہوا کہ لفظ کا جومعنی عرف میں مستعمل ہے اس کا اعتبار ہوگا، کسی نے نشم کھائی کہ روٹی نہیں کھاؤں گا، تو روٹی کا لفظ عرف میں جس خاص چیز کے لیے مستعمل ہے اس کے کھانے سے شم ٹوٹے گی، ورنہ ہیں۔

فخر الاسلام بز دوی رَحِمَهُ لاللهُ نے تصریح کی ہے کہ بھی حقیقت کوعرف وعادت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے۔(۲)

⁽۱) الأشباه والنظائر:۳۰۵

⁽٢) كنزالأصول للبزدويُّ:٨٦/٣

تشریع اسلامی میں عرف وعادت کامقام کے کی اسلامی میں عرف وعادت کامقام کے کی اسلامی میں عرف وعادت کامقام کے اس قد امنی میں لکھا ہے:

"إن أقرّ بدراهم، و أطلق في بلد أوزانهم ناقصة ففيه وجهان أولهما يلزمه من دراهم البلد و دنانيره، لأن مطلق الكلام يحمل على عرف بلدهم كما في البيع والأثمان."(ا) ابن قدامه رَحَمُ اللهُ مَى في دوسر عمقام برلكها:

"له على درهم كبير لزمه درهم من دراهم الإسلام لأنه كبير في العرف" . (٢)

ان تمام عبارات سے بیہ بات واضح ہوجاتی ہے، کہ بیجے وشرامیں،شم میں،اقرار میں اور دوسر بے موقعوں پرعرف قولی احکام شرعیہ میں معتبر ومؤثر ہے۔ کیا عرف عملی معتبر ہے؟

اب رہاعرف عملی ، تو اس کے بارے میں بھی فقہی تضریحات ملاحظہ فر مائیں ، جن سے واضح ہوگا کہ 'عرف عملی'' بھی شری احکامات میں معتبر ومؤثر ہے:
ابن قدامہ نبلی رَحِمَ گُلالِا گُ نے ' المغنی'' میں لکھا ہے:

''مکیلی''و''موزونی''چیز کے بارے میں حجاز کاعرف اصل ومرجع ہے (وہاں جس کو وزنی سمجھا جاتا ہے وہ مکیلی ہوگی) جس کو وزنی سمجھا جاتا ہے، وہ وزنی اور جس کومکیلی سمجھا جاتا ہے وہ مکیلی ہوگی ا آگے چل کرفر مایا:اور جس چیز میں حجاز میں کوئی عرف نہ ہووہ دوصور توں کو محمل ہے: ایک بیہ کہ حجاز میں جو چیز اس سے سب سے زیادہ مشابہ ہے، اس کی طرف لوٹایا جائے، جیسے حوادث کو منصوص علیہ کے ساتھ زیادہ مشابہ کی طرف بھیرا جاتا ہے،

⁽۱) المغنى: ۱۲۹/۵

⁽۲) المغني:۵/٠∠ا

قیاس کا بہی تقاضا ہے، دوسراا حمال ہے ہے کہ اپنے مقام کے عرف کا اعتبار کیا جائے،
پس اگر اس کے لیے شریعت میں کوئی چیز مقرر نہ ہو، تو مرجع عرف ہوگا، یہی
ابوحنیفہ رَحِمَیُ لاللہ کا قول ہے اور اس قول پر اگر اس معاملے میں شہروں
(کاعرف) مختلف ہو، تو اعتبار غالب کا ہوگا اور اگر کوئی ایک غالب نہ ہو، تو ہے صورت
باطل ہوگی اور پہلی صورت (عرف اپنی اپنی جگہ کا معتبر ہے) متعین ہوگی ، امام شافعی
رَحِمَیُ لُاللہ کا مذہب ان ہی دوصور تو ل پر ہے۔ (۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن چیزوں میں شرعا کوئی حدمقر زہیں ،ان میں عرف عملی کامعتبر ہونا امام ابوحنیفہ رَحِمَیُ لاللہ مُ محنا بلیہ رَحِمَیُ لاللہ وَ وَامام شافعی رَحِمَیُ لاللہ سب کا مذہب ہے۔ نیز "هدایة" میں ہے:

جس نے جوتا اس شرط پرخریدا کہ بائع اس کو بنا کردے یا اس میں تسمہ لگائے ، تو بیع فاسد ہے، صاحب "ھدایة "کہتے ہیں کہ یہ قیاس کا جواب ہے اوراس کی وجہ وہ ہے ، جوہم نے او پر بیان کردی اوراستیسان یہ ہے کہ یہ تعامل (عرف) کی وجہ سے جائز ہے ، پس یہ ایسا ہے جیسے کیڑ ارنگنا (یعنی جائز ہے) اور ہم نے تعامل ہی کی وجہ سے ہے ، پس یہ ایسا ہے جیسے کیڑ ارنگنا (یعنی جائز ہے) اور ہم نے تعامل ہی کی وجہ سے "استصناع" (آرڈردے کرکسی چیز کے بنانے) کوبھی جائز قر اردیا ہے۔ (۲)

"كما يصح أيضاً وقف كل منقول قصداً فيه تعامل للناس كفأس، وقدوم، بل ودراهم، ودنانير إلى أن قال....لأن التعامل يترك به القياس بخلاف مالا تعامل فيه، كثياب ومتاع الخ."(")

⁽۱) المغنى:۲۱/۳-۲۲

⁽۲) هدایة: ۳۵/۳

 $^{^{\}prime\prime\prime}$ الدر المختار مع الشامي: $^{\prime\prime\prime}$

تشريع اسلامي ميں عرف و عادت كامقام كے الكھا الكے اسلامي ميں عرف و عادت كامقام كے الكھا الكھا الكھا كے الكھا ال

اس کا حاصل بید که اشیائے منقولہ کا وقف اگر چہ قیاساً صحیح نہیں ؛ الا بید کہ تبعاً ہو،
قصداً نہ ہو؛ لیکن جن منقول اشیا کا وقف کرنا تعامل سے ثابت ہو، ان چیزوں کو وقف
کر سکتے ہیں ، جیسے کلہاڑی ، کلہاڑا اور درہم و دینار وغیرہ ؛ کیوں کہ تعامل کی وجہ سے
قیاس کوترک کر دیا جاتا ہے ، ان تمام عبارات سے بیمعلوم ہوا کہ حضراتِ فقہا نے
عرف عملی کا شری احکامات میں اعتبار کیا ہے۔

عرف عام معتبر ہے یانہیں؟

جسیا کہ معلوم ہو چکا، عرفِ قولی وعلی دونوں کی دوسمیں ہیں ، عرف عام وعرف خاص ، سوال بیہ ہے کہ شرعیات میں عرف عام کا اعتبار ہے یا نہیں؟ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ عرف عام ہی شرعیات میں معتبر ہے اور اس کے معتبر ہونے کا مطلب بیہ ہے کہ یہ نص عام کی خصیص کرسکتا ہے اور یہ کہ اس کی وجہ سے قیاس کوڑک کیا جاسکتا ہے۔ اس کی تو ضیح بیہ ہے کہ عرف اگر ہر طرح اور ہر صورت سے شرعی دلیل کے خالف ہو، اس طرح کہ اس سے نص شرعی کا ترک لازم آتا ہو، تو وہ ہر گر معتبر نہیں ہے، ہو، اس طرح کہ اس سے نص شرعی کا ترک لازم آتا ہو، تو وہ ہر گر معتبر نہیں ہے، بیسا کہ کور فالف میں اس پر بحث آئے گی اور اگر دلیل شرعی کے ہر طرح مخالف نہ ہو؛ معلا: دلیل شرعی تو عام ہواور عرف اس کے بعض افراد کے اعتبار سے اس کا مخالف ہو، تو قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ کردے گا، اس طرح اگر عرف قیاس کے خالف ہو؛ تو قیاس کوٹرک کر دیا جائے گا۔ کردے گا، اس طرح اگر عرف قیاس کے خالف ہو؛ تو قیاس کوٹرک کر دیا جائے گا۔ عرف عام کی وجہ سے دلیل شرعی کی تخصیص کی مثال استصناع ہے جو کہ معدوم کی بیچ ہے اور حد بیث میں معدوم کی بیچ سے منع کیا گیا ہے۔ (۱)

⁽۱) أخرجه الخمسة وصححه الترمذي وابن خزيمة و الحاكم، قاله ابن حجر في "بلوغ المرام": ۵۸

فقهانے تعامل وعرف کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا ہے، جس سے اس نصِ شرعی کی تخصیص ہوگئ" الذخیرة البرها نیة" میں ہے:

"ألا ترى إنا جوزنا الاستصناع للتعامل، و الاستصناع بيع ما ليس عنده، وأنه منهي عنه، وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص منّا للنص الذي ورد في النهى عن بيع ما ليس عنده، لا ترك للنص أصلاً، لأنا عملنا بالنص في غير الاستصناع ". (1)

اورعرف کی وجہ سے قیاس کوترک کرنے کی مثال بیہ ہے کہ اگر کوئی جوتا اس شرط پرخریدتا ہے کہ بائع اس میں تسمہ لگائے ، تو مقتضائے بیچے کے خلاف ہونے کی وجہ سے بیشر طاس بیچ کوفاسد کر دیتی ہے ؛ کیکن پھر بھی فقہانے اس قیاس کوترک کر کے عرف کی وجہ سے اس بیچ کو جائز قرار دیا ہے۔ (۲)

بيرك قياس كى مثال ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عرف عام کی وجہ سے نصِ نثر عی میں شخصیص کی جاسکتی ہے اور قیاس کانز ک جائز ہے، یہی معنے ہے عرف عام کے معتبر ہونے کا۔

عرف خاص کا اعتبار ہے یا نہیں؟

رہا عرفِ خاص تو اصل مذہب ہے کہ اس کا اعتبار نہیں ہے، جبیبا کہ "الأشباه" میں تصریح کی ہے:

"فا لحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ". (س)

⁽۱) رسائل شامی:۲/۲۱۱

⁽۲) الهداية:۳۵/۳

⁽٣) الأشباه: ١/١١٣

تشريع اسلامي ميں عرف وعادت كامقام على المسلم الله على الل

اور عرف خاص کامعتبر نہ ہونا اس معنی کر ہے کہ وہ نص میں شخصیص کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اس کی وجہ سے قیاس کو بھی ترک نہیں کیا جائے گا، چنال چہ علامہ شامی رَحِمَ گالالْی فرماتے ہیں:

" وبما قررنا تبين لک أن ما تقدّم عن الأشباه من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هوفي ما إذا عارض النصَ الشرعي، فلايترک به القياس و لايخصّ به أثر."(۱) النصَ الشرعي، فلايترک به القياس و لايخصّ به أثر."(۱) اس سيمعلوم هوا كه عرف خاص كامعترنه هونا اس صورت مين ہے، جب كه دليل شرى كے مخالف هو، پس اس كى وجه سے نه تو قياس شرى كوترك كيا جائے گا، اورنه في كوترك كيا جائے گا ؛ليكن جهال نص وارد نه هواور نه وه قياس شرى كے معارض هو، و بال عرف خاص بھى معتربے۔

چنانچہ علامہ شامی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے فقہا کی عبارت سے اس کوواضح کیا ہے۔ مثلاً فقہانے بیکھاہے کہ:

" العلو لا يدخل بشراء بيت بكل حق، وبشراء منزل إلا بكل حق هو له أو بمرافقه أو بكل قليل و كثير هو فيه أو منه الخ ". (٢)

اس کے متعلق صاحب "بحر الموائق" نے "کافی" سے نقل کیا ہے کہ علوکا بعض صورتوں میں داخل شرا ہو نا اور بعض میں نہ ہونا کوفہ کے عرف بربنی ہے اور ہمارے عرف میں ہرصورت میں علوداخلِ شرا ہوگا،آگے لکھتے ہیں:

"و الأحكام تبتني على العرف، فيعتبر في كل إقليم

⁽۱) رسائل شامی :۱۳۳/۲

⁽٢) كنز الدقائق: ٢٥٠

تشريع اسلامي ميں عرف و عادت كامقام كي الشريع اسلامي ميں عرف و عادت كامقام

وفي كل عصر عرف أهله". (١)

یہ عبارت عرفِ خاص کے معتبر ہونے پرصرت کے ہے، پس خلاصہ یہ ہے کہ عرف خاص اگرنص یا قیاس شرعی کے معارض ہو، تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور اگر معارض نہ ہو، تو اس کا اعتبار ہوگا۔

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں

عرف خواہ عام ہویا خاص ،اس کا اعتباراس وفت ہوگا، جب کہان شرا کط کا تحقق ہو، جن پر اس کے معتبر ہونے کو موقوف رکھا گیا ہے ،اگر وہ شرا کط پائی جا کیں ، تو عرف معتبر ہوگا، ورنہیں ۔

وه شرا ئط حسب ذيل ہيں:

(۱) بہلی شرط بیہ ہے کہ وہ نصِ شرعی سے اس طرح نہ ٹکرا تا ہو، جس سے نص معطل ہوجائے؛ کیوں کہ نص شرعی ،عرف سے اقوی ہے، لہذا اقوی کولیا جائے گا۔ علامہ ابن الہمام مَرْحَمُ اللّٰهُ فرماتے ہیں:

"أن النص أقوى من العرف لأن العرف جاز أن يكون على باطل، كتعارف أهل زماننا في إخراج الشموع والسرج إلى المقابر ليالي العيد ، و النص بعد ثبوته لا يحتمل أن يكون على باطل". (٢)

علامه شامی رَحِمَهُ اللَّهُ فرماتے ہیں:

" إذا خالف العرف ، الدليلَ الشرعي فإن خالفه من كل



البحر الرائق:٢/٢

⁽٢) فتح القدير: ١٥/٥١

وجه بأن لزم منه ترک النص ، فلاشک فی رده، کتعارف الناس کثیراً من المحرمات من الربا، و شرب الخمر، ولبس الحریر والذهب ،وغیر ذلک مما ورد تحریمه نصّاً. (۱) الحریر والذهب ،وغیر ذلک مما ورد تحریمه نصّاً. (۱) (عرف اگر دلیلِ شری کے ہرطرح مخالف ہو کہ اس سے نص کا ترک لازم آئے، تواس کے مردود ہونے میں کوئی شکنہیں، جیسے بہت سے محرمات کا لوگول میں عرف ہوگیا ہے، مثلا: سود، شراب بینا، ریشم اورسونا پہنناوغیرہ جن کی ممانعت نص میں وارد ہوئی ہے)

"الأشباه والنظائر" ميس إ:

محمر بن فضل رَحَمُ اللّٰهُ فرماتے تھے کہ ناف سے لے کر بالوں کے اُسے کے مقام تک کا حصہ چوں کہ عام طور پرلوگ چھپاتے نہیں ، للہذا اس عرف کی وجہ سے اس حصہ کا چھپانا ضروری نہیں ، علامہ ابن نجیم رَحَمُ اللّٰہ نے اس کوقل کرنے کے بعد فرمایا" و هذا ضعیف و بعید لأن التعامل بخلاف النص لایعتبر". (۲)

(پیضعیف وبعید ہے؛ کیوں کہنص کےخلا فِتعامل معتبر نہیں۔) فقہا کی ان تمام عبارات سے واضح ہوا کہ عرف کا اعتباراسی وفت ہوگا، جب کہ وہ نصوصِ نثر عیہ کے معارض نہ ہو۔

(۲) دوسری شرط بیہ ہے کہ عرف تمام لوگوں میں شائع وعام ہو، یا کم از کم اس کا رواج غالب ہو،اگرغالب نہ ہوگا،تواس کا اعتبار نہیں،ابن نجیم مُرحِمَیُ لُالِاُمُّ نے فر مایا:

⁽۱) رسائل ابن عابدین :۱۲/۲۱

⁽٢) الأشباه: ١/ ٢٩٨

"إنما تعتبر العادة إذا اطّردت أو غلبت، ولذا قالوا في البيع: لو باع بدراهم أو دنانير و كانا في بلد اختلف فيه النقود مع الاختلاف في المالية و الرواج انصرف إلى الأغلب". (1)

اسى طرح علامه شامى رَحِمَ اللَّهُ فِي الكهاب:

"اعلم أن كلاً من العرف العام و الخاص إنما يعتبر إذا كان شائعاً بين أهله يعرفه جميعهم". (٢)

(عرف عام وخاص میں سے ہرایک اسی وقت معتبر ہوگا، جب کہوہ تمام اہل عرف میں شائع وعام ہو کہ سب اس کوجان لیں۔) ...

(۳) تیسری شرط بیہ ہے کہ عرف سابق ہو، طاری نہ ہو، ' الأشباہ و النظائر'' میں ہے کہ وہ عرف جس پرالفاظمحول ہوتے ہیں، وہ عرف مفارق سابق ہے، نہ کہ عرف متأخر، اسی لیے فقہانے کہاہے ''لاعبرة بالعرف الطاری''۔(۳)

علامہ حموی رَحِمَهُ لالله فی اس کے شرح میں جولکھا ہے اس کا حاصل ہیہ کہ جو عرف، لفظ ہو لئے سے پہلے سے قائم ہواور برابر قائم رہے، وہ عرف مرادومعتبر ہے، اور جوعرف پہلے نہ تھا، کلام کے بعد بیدا ہوا، اس پرالفا ظرکھول نہیں کیا جائے گا۔

(۴) چوتھی شرط بیہ ہے کہ کلام میں عرف کے خلاف کوئی تصریح نہ ہو،اگر عرف کے خلاف کسی بات کی تصریح کر دی جائے ،تو اعتباراسی تصریح کا ہوگا،نہ کہ عرف کا۔(۴)

⁽١) الأشباه والنظائر: ١/٢٩٩

⁽۲) رسائل ابن عابدین:۱۳۴/۲

m ا الأشباه : ا/ااس

 $[\]Lambda \angle m/r$: رراجع) المدخل الفقهي (γ)

عرف اگرنص عام کے معارض ہوتو؟

اوپر کی پیش کردہ شرطوں کی روشنی میں بعض اہم سوالات حل ہوجاتے ہیں۔
مثلاً: پیسوال کے عرف اگر نص عام کے مخالف ومعارض ہو، تو اس کا عتبار ہوگایا نہیں؟
اس کا جواب بیہ ہے کہ عرف اگر نص عام سے پوری طرح معارض نہ ہو، یعنی من کل وجہ مخالف نہ ہو؛ بل کہ صرف بعض افراد میں اس کے مخالف ہوتو اس کا اعتبار ہے اور اگر ہراعتبار سے خالف ہوتو اعتبار نہیں، جبیبا کہ ہم نے محورِ ثانی میں اس کی وضاحت کی ہے کہ عرف عام نص شرعی کا مخصص بن سکتا ہے، ہاں! عرف خاص چوں کہ نص کا مخصص نہیں بن سکتا؛ لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

" و إن لم يخالفه (أي إن لم يخالف العرف الدليل عاماً و العرف الشرعي) من كل وجه بأن ورد الدليل عاماً و العرف خالفه في بعض أفراده، أو كان الدليل قياساً، فإن العرف معتبر إن كان عاماً، فإن العرف العام يصلح مخصصاً. "(ا) اس معلوم هواكه الرعرف عام هواورنص عام سي تراتا هو، توالربعض افراد كاعتبار سي تراتا هو، تووه معتبر هوگا، باين معنى كهوه نص كوخاص كرد كا؛ كيكن اس صورت مين عرف خاص كا اعتبار نه هوگا، يعنى وه نص عام كي تخصيص نهين كرسكتا، علامه شامى رحمه الدين كرسكتا و كرسكتا، علامه شامى رحمه الدين كرسكتا و كرسكتا و

" و بما قررنا تبين لك أن ما تقدم عن الأشباه من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ، إنما هو فيما إذا عارض

⁽۱) رسائل ابن عابدین:۱۱۲/۲۱

النص الشرعي، فلايترك به القياس و لا يخص به الأثور."(۱)
عرف عام كى بناپرنص عام كى تخصيص كى مثال به ہے كه حديث ميں قفيز طحان
سے نهى آئى ہے، جس كا مطلب به ہے كه طحان كو، گيہوں پينے كى اجرت ميں اس
گيہوں كا ايك قفيز دينا منع ہے، اب اگركوئی شخص كسى كيڑے بننے والے كوروئى يا اور
كوئى چيز دے كر، بننے كى اجرت اسى سے طے كرے تو يہ بھى قفيز طحان كى نظير ہونے
كى بنا پرممنوع ہونا چاہيے؛ مگرمشا كن بلخ نے ان كے عرف و تعامل كى بنياد پراس كو جائز قرار دیا ہے؛ مگر اس سے نص عام كاتر كنہيں؛ بل كه صرف شخصيص ہوئى ہے۔
علامه شامى رَحَمَ اللهٰ اللهٰ نے "الذخيرة البر هانية" سے قبل كيا ہے:
علامه شامى رَحَمَ اللهٰ اللهٰ نے "الذخيرة البر هانية" سے قبل كيا ہے:

"ومشائخ بلخ كنصير بن يحيى و محمد بن مسلمة وغيرهما كانوا يُجِيزون هذه الإجارة في الثياب لتعامل أهل بلدهم، والتعامل حجة يترك به القياس، ويخص به الأثر، وتجويز هذه الإجارة في الثياب للتعامل بمعنى التخصيص للنص الذي ورد في قفيز الطحان؛ لأن النص ورد في قفيز الطحان؛ لأن الحائك في الحائك؛ إلا أن الحائك نظيره، فيكون وارداً فيه دلالة، فمتى تركنا العمل بد لالة هذا النص في الحائك، و علمنا بالنص في قفيز الطحان كان تخصيصاً لا تركاً أصلاً ."(٢)

(مشائخ بلخ جیسے نصیر بن بحی اور محمد بن مسلمہ وغیرہ کپڑوں میں اس طرح کے اجرت کے معاملے کوان کے اہلِ شہر کے تعامل کی بنا پر جائز

⁽۱) رسائل شامی: ۱۳۳/۲

⁽۲) رسائل شامي:۱۱۲/۲۱۱

قراردی خے تھے اور تعامل الی جمت ہے، جس کی وجہ سے قیاس کوترک کیا جاتا اور حدیث کی خصیص کی جاتی ہے اور اس اجرت کے معاملے کو تعامل کی بنا پر جائز قرار دینا، اس نص کی خصیص کے معنی میں ہے، جو قفیز طحان کے بارے میں وار دہوئی ہے، اس لیے کہ نص تو قفیز طحان کے بارے میں ہاں کپڑا کے بارے میں ، ہاں کپڑا بننے والے کے بارے میں ، ہاں کپڑا مننے والے کے بارے میں ، ہاں کپڑا مینے والا اس کی نظیر ہے، لہذا یوس بداعتبار دلالت کے اس کے بارے میں وار دہوئی ہے ، پس جب ہم اس نص کی دلالت پر عمل کو کپڑا بننے میں وار دہوئی ہے ، پس جب ہم اس نص کی دلالت پر عمل کو کپڑا بننے والے کے بارے میں اس نص بی دلالت پر عمل کو کپڑا بننے میں والے کے بارے میں اس نص پر عمل کر دیں اور قفیز طحان کے بارے میں اس نص پر عمل کر دیں اور قفیز طحان کے بارے میں اس نص پر عمل کر کہ بالکلیہ اس کا ترک ۔)

پس معلُوم ہوا کہ عرفِ عام اس معنی کرمعتبر ہے کہ وہ نص عام کی تخصیص کرسکتا ہے۔ عرف اگرنص خاص سے مکرائے تو؟

لین عرف اگرنص خاص سے معارض ہو کہ اس پڑمل کرنے سے نص کی تعطیل لازم آئے ، تو اس کا عتبار نہیں ؛ اس لیے کہ تعامل اور عرف کی وجہ سے نص کا ترک جائز نہیں ، عرف خواہ عام ہو یا خاص ۔ مثلا کسی جگہ بیعرف ہوجائے کہ پینے والے کو گیہوں کا ایک قفیز اجرت میں دیتے ہیں تو اس عرف کی بنا پر بیجا ئزنہ ہوگا ؛ کیوں کہ اس پڑمل کرنے سے نص کی تعطیل لازم آتی ہے ، جو قفیز طحان کے سلسلے میں وار دہوئی ہے۔ چناں چہ '' الذخیر ق البر ھانیة ''میں لکھا ہے :

"و هذا بخلاف ما لو تعامل أهل بلدة قفيز الطحان، فإنه لا يجوز، ولاتكون معاملتهم معتبرة ، لأنا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركاً للنص، و بالتعامل لا يجوز ترك

النص أصلاً و إنما يجوز تخصيصه. "(١)

(بیاس صورت کے بہ خلاف ہے کہ سی شہر والے خود قفیز طحان کا معاملہ کریں کہ بیہ جائز نہیں ہے اوران کا بیمعاملہ معتبر بھی نہیں ہے؛ اس معاملہ کریں ، تو نص کا ترک لازم لیے کہ اگر ہم ان کے اس معاملے کا اعتبار کریں ، تو نص کا ترک لازم آئے گا اور تعامل کی وجہ سے بالکلیہ نص کا ترک جائز نہیں ؛ بل کہ صرف نص کی شخصیص جائز ہے۔)

کیا عرف برمبنی احکام ،تغیر عرف سے بدل جاتے ہیں؟

اس ضمن میں ایک نہایت اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو احکام عرف پر مبنی ہوتے ہیں ،عرف کے بدل جانے سے کیاان احکام میں بھی تغیر ہوتا ہے؟

اس مسئلے میں علما کے مابین اختلاف ہے، جمہور علما کا مذہب یہ ہے کہ شریعت نے جن احکام کو بیان کر دیا ہے، وہ اگر چوہنی برعرف ہوں؛ مگران میں بھی تغیر نہیں ہوسکتا ۔ چناں چہ فقہا نے لکھا ہے کہ اللہ کے رسول صَلَیٰ لاَفَهُ عَلَیْوَسِ کُم نے جن چیزوں کو کیلی (ناپی جانے والی) قرار دے دیا ہے، وہ ہمیشہ کے لیے کیلی ہوں گی اور جن کو وزنی (وزن کی جانے والی) قرار دیا ہے وہ ہمیشہ کے لیے وزنی ہوں گی، اگر چہ کہ عرف بدل گیا ہوا ورلوگ کیلی کووزنی اور وزنی کو کیلی قرار دے لیں۔ صاحب ''ھدایہ '' نے لکھا ہے:

' كل شيء نصّ رسول الله صَلَىٰ الله عَلَى تحريم التفاضل فيه كيلاً فهو مكيل أبداً، وإن ترك الناس الكيل

⁽۱) رسائل الشامي:۲/۲۱۱

فيه، مثل الحنطة و الشعير و التمر والملح، وكل شيء نص على تحريم التفاضل فيه وزناً فهو موزون أبداً، وإن ترك الناس الوزنَ فيه، مثل الذهب و الفضة؛ لأن النص أقوى من العرف. "(1)

(ہروہ چیز جس کے بارے میں رسول اللہ صَلَیٰ لَافِهُ لِیُورِکُم نے باعتبار کیل کے کمی بیشی کوحرام قرار دیا ہے، وہ ہمیشہ مکیلی ہوگی، اگر چہ کہ لوگوں نے اس میں نا پنا چھوڑ دیا ہو، جیسے گیہوں، جو، کھجور، نمک اور ہر وہ چیز جس کے اندر باعتبار وزن کے اللہ کے رسول صَلَیٰ لاَفِهُ لَیٰہُورِکُم فوہ چیز جس کے اندر باعتبار وزن کے اللہ کے رسول صَلَیٰ لاَفِهُ عَلَیْهُورِکُمُ لَا فَعَیٰ بیشی کوحرام قرار دیا ہو۔ جیسے سونا اور چاندی؛ کیوں کہ نص عرف اس میں وزن کرنا چھوڑ دیا ہو۔ جیسے سونا اور چاندی؛ کیوں کہ نص عرف سے زیادہ قوی ہے)" در محتار" وغیرہ میں بھی اسی طرح ہے۔ (۲)

ریہ جمہور کا قول ہے اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عرف کا اعتبار کرتے ہوئے ، حکم میں تبدیلی ہوگی ؛ کیوں کہ بعض اشیا کا کیلی اور بعض کا وزنی قرار دیا جانا ، اس بنا پر ہے کہ اللہ کے رسول کے زمانے میں وہ چیزیں کیلی یاوزنی تھیں ، تو معلوم ہوا کہ اصل چیز عرف ہے ، پس جب عرف بدلے گا تو حکم بھی بدلے گا۔

علامہ شامی رَحِمَ اللّٰ اللّٰہ نے امام ابو بوسف کے قول کی تشریح کرتے ہوئے "نشر العرف" میں کھاہے:

"و إنما أراد (أبو يوسف رَحَمُ اللِّل) تعليل النص بالعادة بمعنى

⁽۱) الهداية: ٣/٣٢

⁽٢) وكيمو: الدرالمختار مع الشامي:٥/٧٤، الجوهرة النيرة :٢٩/٨،البحر الرائق: ١٢٩/٢

أنه إنما نص على البرّ و الشعير و التمر والملح بأنها مكيلة، وعلى الذهب والفضة بأنها موزونة؛ لكونهما كانا في ذلك الوقت إنما كان للعادة، حتى لو كانت العادة في ذلك الوقت وزن البرّ وكيل الذهب لورد النص على وفقها، فحيث كانت العلة للنص على الكيل في البعض، والوزن في البعض هي العادة تكون العادة هي المنظور إليها". (۱)

"در مختار "و"نشر العرف "میں ہے کہ علامہ ابن ہمام مَرَحَمُ اللّٰهُ نے ابویوسف مُرحَمُ اللّٰهُ کا کلام بھی اسی مَرحَمُ اللّٰهُ کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے، وہ فرماتے ہیں:

" فالناس في مقادير الدراهم والدنانير على عادتهم، فما اصطلحوا عليه وجعلوه درهماً فهو درهم، وما جعله ديناراً فهو دينار، وخطاب الشارع يتناول ما اعتادوه سواء كان صغيراً أو كبيراً . "(٢)

علامہ ابن القیم رَحِمَیُ اللّٰہ کے کلام سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ ان کے نزد یک عرف پر مبنی احکام ،عرف کے بدل جانے سے ،متغیر ہوتے ہیں، چناں چہ آپ نے "اعلام الموقعین" میں کھاہے:

"إن النبى صَلَىٰ لِللهِ عَلَىٰ وَسَلَم فرض صدقة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من أقط، و

ا) رسائل ابن عابدین : $1/\Lambda$ اا

⁽۲) فتاوی ابن تیمیة :۲۲۹/۱۹

هذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة فأمّا أهل بلد أو محلة قوتهم غير ذلك فإنما عليهم صاع من قوتهم. قال: وإنما نص على الأنواع المخرجة لأن القوم لم يكونوا يعتادون اتخاذ الأطعمة يوم العيد؛ بل كان قوتهم يوم العيد كقوتهم سائر السنة ،ولهذا لما كان قوتهم يوم عيد النحرمن لحوم الأضاحي أُمِرُوا أن يطعموا منها القانع و المعتر، فإذاكان أهل بلد أو محلة عادتهم اتخاذ الأطعمة يوم العيد جاز لهم بل يشرع لهم أن يواسوا المساكين من أطعمتهم". (1)

علامہ کی بیر عبارت اس فصل میں ہے، جس میں زمانہ، جگہ، حالت ونیت کے بدل جانے سے فتاوی میں تغیر کی بحث فرمائی ہے، غرض بیر مسکلہ اختلافی ہے، احوط جمہور کا مسلک ہے، دوسرا مسلک اوسع ہے۔

عرف اگر قیاس کے مخالف ہوتو؟

عرف اگر قیاس شرعی کے معارض ومخالف ہو، تو اس کا کیا تھم ہے؟ کیا عرف کا اعتبار کیا جائے گایا قیاس پرعمل کیا جائے گا؟ اس کا جواب بیہ ہے کہ اس کی مختلف صورتیں ہیں:

(۱) عرف اگرعام ہواور قیاس اس کے مخالف ہو، تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور قیاس کوترک کر دیا جائے گا۔

شامی رَحَمُ اللِّلهُ نِي الكهامِ:

"فإن العرف العام يصلح مخصصاً كما مرّ عن التحرير،

⁽۱) إعلام الموقعين: ١٢/٣-١٣

و يترك به القياس كما صرحوا به في مسئلة الاستصناع، و دخول الحمام، و الشرب من السقاء. "(١)

"صح بيع نعل على أن يحذوه أو يشر كه ، و القياس فساده لما فيه من النفع للمشتري مع كون العقد لا يقتضيه، و ماذكره جواب الاستحسان للتعامل. "(٢)

خلاصہ بیہ کہ جوتا اس شرط پرخریدنا کہ اس میں بائع تسمہ لگائے یا چمڑا اس شرط پرخریدنا کہ ہا کے اس کا جوتا بنائے ، بیشرط فاسد ہےاور تقاضائے عقد کے خلاف ہے؛ لہٰذا قباس کہتا ہے کہ بیر بیجے فاسد ہو؛ مگراس قباس کوترک کر کے علمانے عرف و تعامل کی بنا پراس بیج کو جائز قرار دیا ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ عرف عام کی بنا پر ، قیاس کونزک کیا جاتا ہے ، اگر وہ عرف کے مخالف اورمعارض ہو۔

(۲) اگرعرف خاص ہو،تو قیاس کے مقابلے میں اس کا اعتبار نہ ہوگا؛لہذا قیاس کوترکنہیں کیا جائے گا،جبیبا کہاو پرشامی رَحِمَنُ لللّٰہُ کی عبارت نقل کی گئی ہے۔

اور وجہ یہ ہے کہ قیاس شرعی ادلہ سرعیہ میں سے ہے، اس کا معارضہ و مقابلہ صرف ایسی دلیل کرسکتی ہے جو اس سے قوی ہو، یا کم ان کم اس کے مثل ہواور عرف خاص اگر چہ دلیل شرعی ہے ؛ مگر قیاس کے مقابلے میں اس درجہ کی نہیں ہے۔ چناں چہ قیاس سے حکم عام ثابت ہوتا ہے اور عرف خاص سے حکم عام ثابت نہیں ہوتا ؛ بل کہ صرف حکم خاص ثابت ہوتا ہے۔

⁽۱) رسائل الشامي:۲/۲۱۱

⁽۲) البحر الرائق:۲/۸۸، ردالمحتار:۵۸۸

علامه شامی رَحِمَهُ اللَّهُ فرمات بین:

إن حكم العرف يثبت على أهله عاماً أو خاصاً، فالعرف العام في سائر البلاد، و الخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط". (1)

غرض یہ کہ عرف خاص اگر قیاس کے معارض ہو،تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اوراس کی وجہ سے قیاس کوتر کنہیں کریں گے۔

قواعدِ عامه كي خلاف ورزي كي صورت مين عرف كاحكم

کیا عرف اس صورت میں قابل اعتبار ہوسکتا ہے، جب کہ وہ شریعت کے قواعد عامہ کے خلاف ہو؟ اس کا جواب ہے ہے کہیں؛ کیوں کہ قواعد شرعیہ عامہ ایسے محکم اور قطعی ہوتے ہیں، کہ وہ تغیر و تبدل کو قطعاً قبول نہیں کرتے اور عرف ظاہر ہے کہا کی ضمنی چیز ہے، جو قطعیت کے در ہے تک نہیں پہنچ سکتا، لہذا عرف قواعد شرعیہ کا معارض ومقابل نہیں ہوسکتا اور جوعرف قوا نکد شرعیہ کا معارض ہو، وہ واجب الرد ہوگا۔ معارض ومقابل نہیں ہوسکتا اور جوعرف قوا نکد شرعیہ کا معارض ہو، وہ واجب الرد ہوگا۔ استاذ زکی الدین شعبان نے لکھا ہے:

"و لا نزاع بين العلماء في أن العرف إذا كان مخالفاً للأدلة الشرعية وأحكامه الثابتة التي لاتتغير باختلاف البيئات و العادات لا يلتفت إليه ، و لا يعتد به بل يجب الغاؤه. "(٢) اوراستاذ منصور محم الشيخ رَحَمُ اللَّهُ لَكُمت بن :

" و إن كان (أي العرف) مناقضاً لشيء من ذلك (أي

⁽۱) رسائل الشامي:۱۳۲/۲

⁽٢) أصول الفقه إلاسلامي:١٩٣

تشريع اسلامي مين عرف وعادت كامقام على المسلامي المسلامي المسلم على المسلم المسل

القواعد الشرعية) فهو عرف فاسد لايلتفت إليه و لايعول عليه بل يتعين محاربته و القضاء عليه". (۱)

عرف وعادت سيمتعلق قواعد فقهيه

جانناچا ہیے کہ حضراتِ فقہاعلیہم الرحمہ نے عرف وعادت سے متعلق متعدد تواعد وضع کیے ہیں اوران قواعد سے عرف کے معتبر ہونے یا غیر معتبر ہونے کے شرائط؛ نیز ان سے متعلق احکام کاعلم بھی ہوجا تا ہے، لہذا یہاں ان فقہی قواعد کو مخضر تشریح و تو فیح کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے:

(١) العادة مُحكِمة

یعنی عرف وعادت شرعی حکم کے ثابت کرنے کے لیے ایک دلیل کی حیثیت رکھتی ہے۔

(٢) استعمال الناس حجة يجب العمل بها

لیمنی لوگوں کا عادت کے طور پر کسی چیز کا استعال ججت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے؛ مگر بید وہاں ہے جہاں نص شرعی وارد نہ ہواور استعال کا معنے بعض علمانے بیہ بتایا کہ بیر (استعال) اور عادت دونوں مترادف ہیں اور بعض نے فر مایا کہ استعال کے معنے ہیں لفظ کو اس کے مجاز شرعی کی طرف نقل کرنا اور عادت یہ ہے کہ لفظ کو اس کے مجاز عرفی کی طرف نتقل کرنا اور عادت یہ ہے کہ لفظ کو اس

⁽١) أصول الأحكام:٢٠٢

⁽٢) كما في الأشباه: ١/ ٣٩٦

(٣) العادة إنما تُعتبر إذا اطّرد ثُ أو غلبت

لیعنی عادت اس صورت میں قابل اعتبار ہوگی ، جب کہ وہ تمام لوگوں میں پھیل جائے یا یہ کہ وہ غمام لوگوں میں پھیل جائے یا یہ کہ وہ غالب ہو،اس طرح کہ اکثر لوگوں میں پھیل جائے ، کپس اگر صرف خواص میں یہ شائع ہو،عام لوگوں میں شائع نہ ہو،تو اتنی سی بات سے تعارف ثابت نہ ہوگا، یعنی یہ عرف وعادت میں داخل نہ ہوگا۔ (۱)

(γ) الثابت بالعرف كالثابت بالنص

جوعرف سے ثابت ہووہ ابیا ہے، جیسے نص سے ثابت ہو، علامہ ابوز ہرہ نے فر مایا کہ شاید اس کا مطلب بیہ ہے کہ جوعرف سے ثابت ہوتا ہے، وہ ایک الیمی دلیل سے ثابت ہوتا ہے، وہ ایک الیمی دلیل سے ثابت ہے، جس پرنص کی طرح اعتماد کیا جاسکتا ہے، جب کہ ضموجود نہ ہو۔ (۲)

میں کہتا ہوں کہ پھراس اصول کامعنی بیہ ہوگا کہ عرف ججت بشرعیہ ہے، جس طرح کنص ہے،اگر چہمر ہے میں اس سے کم ہواور بیمعنی بالکل صحیح ہیں۔

(۵) التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

اس کا مطلب رہے ہے کہ جن امور میں نص شرعی وار نہیں ،ان کی عرف وعادت سے تعیین کرنا ، جیسے وہ اشیاجن کے سے تعیین کرنا ، جیسے وہ اشیاجن کے مکیلی یاموزونی ہونے کی شارع نے تصریح نہیں کی ہے، تو ان میں مرجع عرف وعادت ہے۔

⁽۱) الأشباه: ۱/ ۱۲ م، رسائل الشامي: ۱۳۲/۲

⁽٢) أصول الفقه لأبي زهرة :٣٤٢

(٢) الحقيقة تترك بالعادة والاستعمال

فخر الاسلام بردوي رَحِمَهُ لللهُ نَے فرمایا:

"حقیقت بھی عادت اوراستعال کی وجہ سے ترک کردی جاتی ہے،
جیسے لفظ "صلوة "کہ دعا کا نام ہے، اللہ تعالی نے فرمایا کہ " وصل علیہ ہم "(یعنی ان کے لیے دعا کرو) مجازاً عبادت معروفہ معلومہ کا نام ہے، کیوں کہ نماز (عبادت معلومہ) ذکر کے لیے مشروع ہوئی ہے، جیسے اللہ نے فرمایا" و اقعم الصلا قلہ لذکری" اور ہر ذکر دعا ہے (لہذا نماز کوصلوۃ کہا گیا) اور جیسے جج کہ اس کے معنی لغت میں ادادہ کرنے کے ہیں، کیس وہ ایک معلوم عبادت کا نام ہو گیا مجازاً؛ کیوں کہ جج میں قطع مسافت کا پختہ ادادہ وعزم ہوتا ہے، اسی طرح دیگر نظائر میں جیسے عمرہ، زکوۃ جتی کہ حقیقت متروک ہوگئی، عن وعادت کا ترک حقیقت بردلالت کرنا؛ اس لیے ہوتا ہے کہ کلام لوگوں کے استعال اور ان کی حاجت کے لیے بنایا گیا ہے، کس مجاز ہی ان کے استعال کی وجہ سے حقیقت کے برابر ہوگا۔"(۱)

(٤) المعروف عرفاً كالمشروط شرطًا

علامہ ابن نجیم رَحَمُ اللّٰہ نے ''اشباہ'' میں اس قاعدے پر مبسوط کلام کیا ہے، اس طرح علامہ شامی رَحَمُ اللّٰہ نے بھی'' نشر العرف' میں اس پر کلام کیا ہے اس قاعدے پر جن جزئیات کومتفرع کیا گیا ہے، ان میں سے ایک بید کہ اگر باپ اپنی بیٹی کوجہ بزدے، پھر یہ جزئیات کومتفرع کیا گیا ہے، ان میں سے ایک بید کہ اگر باپ اپنی بیٹی کوجہ بزدے، پھر یہ

⁽١) كنزالأصول للبزدوي: ٨٥

تشريع اسلامي ميں عرف و عادت كامقام على الله الله على الله

دعوی کرے کہ عاریۃ دیا تھا اور اس پر کوئی گواہ نہ ہو، تو اس میں اختلاف ہے، فتوی
اس پر ہے کہ اگر عرف بیچل رہا ہواور چلتا آیا ہو کہ باپ اس جہیز کوملکیت کے طور پر
دیتا ہے، نہ کہ عاریت کے طور پر تو باپ کا بیہ دعوی قبول نہ ہوگا، ہاں اگر بیعرف
مشترک ہو، یعنی ملکیت کے طور پر اور عاریت کے طور پر دونوں طرح کا عرف ہو، تو
بای کے دعوے کو مان لیا جائے گا۔ (۱)

(٨) العادة تجعل حكماً إذا لم يوجد التصريح بخلافه

عادت کواس وفت حکم قرار دیا جائے گاجب کہ (عادت) کے خلاف تصریح نہ ہو۔

(٩) العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه

عرف کااعتباراس وقت ساقط ہوجا تا ہے، جب کہاس کےخلاف تصریح موجود ہو۔
ان دونوں قواعد (۸و۹) کامعنی ظاہر ہے کہ عرف کا اعتباراسی وقت ہوگا، جب
کہاس کے خلاف تصریح اور بیان نہ ہواور بیاعتبار عرف کے شرائط میں سے ایک شرط ہے، جبیبا کہاویر مذکور ہوا۔

(١٠) العرف غير معتبر في المنصوص عليه

منصوص علیہ میں عرف کا اعتبار نہیں ہے، یہ قاعدہ بھی اعتبار عرف کے شرائط میں سے ایک شرط ہے اوراس کی شرح محور ثالث میں گزرچکی ہے۔

"الأشباه" ميرے:

اموال ربویہ میں سے جن کے بارے میں نص وارزہیں ہوئی، ان کے مکیلی یاموزنی ہونے میں عرف کا اعتبار ہوگا اور جب میں نص وارد ہوئی ہے کہ یہ مکیلی یاوزنی

⁽١) الأشباه: ا/ ٢٩٧

ہیں،ان میں عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔ بیامام ابوحنیفہ وامام محمد کے نز دیک ہے۔(۱) علامہ ابوز ہرہ رَحِمَ گالاِللَّ نے فرمایا ہے:

"إن العلماء الذين يقررون أن العرف أصل من أصول الاستنباط يقررون أنه دليل حيث لا يوجد نص من كتاب أو سنة ."(٢)

(۱۱) النص أقوى من العرف

یہ قاعدہ حقیقت میں اوپر والے قاعدے کی تعلیل ہے۔حاصل یہ ہے کہ عرف منصوص علیہ میں اس لیے معتبر نہیں کہ نص عرف سے اقوی ہے اور بیمسلم ہے کہ اقوی کوادنی کی وجہ سے ترکنہیں کیا جاسکتا۔ (۳)

(١٢) العادة معتبرة في تقييد مطلق الكلام

عادت مطلق کلام کی تقیید میں معتبر ہے۔

(۱۳) المطلق يتقيد بدلالة العرف

مطلق عرف کی دلالت سے مقید کیا جاسکتا ہے۔

(۱ γ) مطلق التسمية ينصرف إلى ماهو المعروف بالعرف

مطلق ذکر ،عرف کی وجہ سے معروف کی طرف پھیر دیا جا تا ہے۔

یه تینوں قواعد (۱۲،۱۳،۱۳) ایک ہی معنی رکھتے ہیں کہ جب کلام میں اطلاق

سے کا م لیا جائے ، تو اس سے وہ مراد ہوتا ہے ، جوعرف و عادت میں معروف ہو۔

اس کی مثال ہے ہے کہ اگر کسی نے بیع کے موقعے پر قیمت بیان کرنے میں اطلاق سے کام لیا ، تو شہر میں جو غالب نقلہ ہے اس پرمجمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ یہی متعارف اور

⁽١) الأشباه:١/٩٠٣

⁽٢) أصول الفقه: ٢٧٣

⁽س) ويجمو:الدر المختار مع الشامي:٥/٢١١

معروف ہے۔(۱)

اسی طرح اگرکسی نے تسم کھائی، کہ وہ روٹی نہیں کھائے گا،تو کون ہی روٹی مراد ہوگی؟ ابن نجیم رَحِیُ گُلاٹی نے اسی قاعد ہے کے مطابق لکھا ہے کہ اس کے اہل شہر جس روٹی کے عادی ہیں، اس روٹی کو کھائے گا،تو حانث ہوگا۔''قاہرہ'' میں گیہوں کی روٹی سے حانث ہوگا،' طبرستان' میں اس سے مراد چاول کی روٹی ہوگی اور'' زبید'' میں مکئی اور باجرہ کی روٹی مراد ہوگی ، ابن نجیم رَحِمَیُ لاٹی فرماتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا دوسری قسم کی روٹی کھائے گا،تو حانث نہ ہوگا۔(1)

اسی قاعد ہے کی فرع میں سے یہ بھی ہے کہ ایک شخص نے شم کھائی کہ وہ گھر میں نہیں داخل ہوگا، پھر چرچ (عیسائی عبادت خانہ) یا مجوس کے عبادت خانے یا تعبة اللّٰہ میں داخل ہوا، تو حانث نہ ہوگا، اس لیے کہ طلق کلام متعارف اور معروف بالعادة والعرف سے مقید ہوتا ہے۔

(١٥) للعرف عبرة في معرفة المراد بالاسم

اسم کی مراد جانے میں عرف کا اعتبار ہے ۔علامہ عمیم الاحسان مجددی رکھ گڑا گولٹ نے '' قو اعد الفقہ'' میں اس قاعد بے پر لکھا ہے، کہ امام محمد رَحِمَ گُلالٹ نے '' میں ایک مسئلے میں اس کولکھا ہے ۔وہ مسئلہ بیہ ہے کہ اگر کسی نے امن طلب کرتے ہو ہے کہا کہ میر ہے آزاد کردہ غلاموں (موالی) کوامن دو،حال آس کہ اس کے آزاد کردہ غلام نہیں ہیں؛ بل کہ صرف آزاد کردہ لونڈیاں ہیں تو ان آزاد لونڈیوں کو ہی اس (موالی) سے مراد لے کران کوامن حاصل ہوگا، وجہ بیہ ہے کہ اہل لغت آزاد

⁽۱) الهداية :۳/۲۸،وغيره

⁽٢) الأشباه والنظائر: ١/٣٠٥

باندیوں کوبھی موالی بنی فلاں کہہ دیتے ہیں اور مراد جانے میں عرف کا اعتبار ہے۔ (۱)
علامہ شامی ترح گالاللہ نے "عقود رسم المفتی" میں فرمایا ہے: فآوی علامہ
قاسم ترح گالاللہ میں ہے کہ حقیق یہ ہے کہ واقف ،وصیت کرنے والے، شم کھانے
والے، نذر مانے والے اور ہر معاملے کرنے والے کے الفاظ اس کے اس عرف
وعادت برجمول کیے جائیں گے جس میں وہ کلام کررہا ہے،خواہ عرب اور شرع کی
لغت کے موافق ہویانہ ہو۔

ان کے الفاظ میہ ہیں:

" التحقيق أن لفظ الواقف والموصي والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها، وافقت لغة العرب والشرع أولا." (٢)

(١٦) يخص القياس والأثر بالعرف العام دون الخاص

قیاس اور حدیث، عرف عام سے خاص کیے جاسکتے ہیں نہ کہ عرف خاص سے۔
اس مسکے پراو پرہم نے تفصیل سے کلام کیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ عرف سے قیاس اور
اثر (حدیث) کی تخصیص اس وقت ہوگی، جب کہ عرف عام ہو؛ بل کہ عرف عام کی
وجہ سے قیاس کور ک بھی کیا جا سکتا ہے جسیا کہ گزر چکا۔ رہا عرف خاص، تو اس سے
نہ تو اثر کی تخصیص ہوسکتی ہے اور نہ قیاس کور ک کیا جا سکتا ہے اور یہ جو کہا جا تا ہے کہ
عرف عام معتبر ہے اور عرف خاص معتبر نہیں ،اس کا یہی مطلب ہے۔

(١٤) إن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص

اصل مذہب سے کے عرف خاص کا اعتبار نہیں ہے۔اس کا مطلب سے کہ

⁽۱) قواعد الفقه: ۱۰۴^۲

⁽٢) رسائل الشامي: ١/٨

تشريع اسلامي ميں عرف و عادت كامقام كے كار كار كار تار

عرفِ خاص اگرنص شرعی سے معارض ہوتو اس کا اعتبار نہیں ہے، لہذا اس سے نہ قیاس کوترک کیا جائے گا اور نہ اثر کی شخصیص ہوگی اور اگر وہ نھی شرعی سے معارض نہ ہو، بل کہ نھی نے معارض ہو، جوصاحبِ مذہب سے منقول ہے، تو پھر عرف خاص کا اعتبار کیا جائے گا۔ (۱)

(١٨) لا عبرة بالعرف الطاري

عرفِ طاری کا کوئی اعتبارنہیں۔ 'الأشباہ' میں ہے کہ جوعرف کہ اس پر الفاظ کومحول کیا جاتا ہے، وہ صرف وہ ہے جو مقارنِ سابق ہو (یعنی لفظ کے استعال سے پہلے وہ عرف جاری ہواور اب تک برابر جاری رہے)نہ کہ وہ جو متاخر ہو (یعنی بعد میں جاری ہوا ہو)؛ اسی لیے فقہا نے کہا ہے کہ ''لا عبر ۃ ہالعرف الطادي' اور اسی لیے (عرف کا) اعتبار معاملات میں کیا گیا ہے، تعلق میں اعتبار نہیں کیا گیا۔ حموی مُرحَی لالله کی نے ''اشاہ'' کے اس قول پر تعلیقاً لکھا ہے کہ عادتِ عالبہ، مطلق لفظ کومقید اس صورت میں کرتی ہے، جب کہ اس کا تعلق کسی امر کے فی الحال ہونے سے ہو، نہ کہ اس صورت میں جب کہ وہ پہلے امرکی خبر واقع ہو، پس عرف متا خرسے (امرمقدم) مقینہیں ہوگا۔ (۱)

(19) العرف العام يثبت به الحكم العام ،والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص.

عرف عام سے حکم عام ثابت ہوتا ہے اور عرف خاص سے حکم خاص ثابت ہوتا ہے۔ علامہ شامی رَحِمَ اللّٰہ اللّٰہ فی درسم المفتی ''میں لکھا ہے:

(٢) الأشباه مع حاشية الحموي رَكِمَ اللَّهُ : ١/١١١ - ١٢١

⁽۱) كما حققه العلامة الشامي في نشر العرف (رسائل) ٢٢/٢:

"اعلم أن العرف قسمان: عام وخاص، والعام يثبت به الحكم العام، ويصلح مخصصاً للقياس والأثر، بخلاف الخاص فإنه يثبت به الحكم الخاص ما لم يخالف القياس أو الأثر فإنه لا يصلح مخصصاً". (1)

(٢٠) لا ينكر تغير الأحكام بتغير الايام

ایام کے بدلنے سے احکام کے بدلنے کا انکارنہیں کیا جاسکتا۔ اس کا مطلب سے ہے کہ جواحکام عرف وعادت کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ وہ عرف وعادت کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔

امام قرافی جو مالکیہ میں سے ہیں، وہ اپنی کتاب " الإحکام فی تمییز الفتاوی و الأحکام" میں فرماتے ہیں:

"إن إقرار الأحكام التي مدركها العادات مع تغيير تلك العادات خلاف الإجماع، وجهالة بالدين بل كل ما هو في الشريعة يتبع العادات يتغير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة . (٢)

(جن احکام کامبنی عادت پر ہے، ان کوان عادات کے بدل جانے کے باوجود، اسی طرح باقی رکھنا اجماع کے خلاف اور دین سے جہالت ہے؛ بل کہ جو چیز شریعت میں عادات کے تابع ہو، تواس میں عادات کے تابع ہو، تواس میں عادات کے بدل جانے سے تھم بھی نئی عادت کی طرف بدل جاتا ہے۔)
یہ چند قواعد ہیں، جن میں سے اکثر علامہ عمیم الاحسان مجددی مُرحَدُ اللاہم کی

 $[\]gamma = \frac{1}{2}$ (۱) رسائل الشامي: ا

⁽٢) نقله عنه العلامة ابو زهرة رَحَمُ اللَّهُ في كتابه : مالك وحياته وأثره وفقهه :٣٥٦

قواعدالفقه سے لیے گئے ہیں اور بعض علامہ ابن نجیم رَحَمُ گُلاللہ کی" الاشباہ " سے اخذ کیے گئے ہیں۔

اقوال فقهااورعرف ميں تعارض

فقہا کرام کے اقوال اگر عرف وعادت سے معارض ہوں ، تو کیا کیا جانا چاہیے؟ فقہا کی تصریح برممل کیا جائے یا عرف وعادت کی طرف رجوع کیا جائے ؟ بیدا یک اہم موضوع ہے ، جس کی مختلف صور تیں ہیں ، ذیل میں ان کی تفصیل پیش کی جاتی ہے:

(۱) عرف اور ' ظاہر الرواییۃ' میں تعارض

عرف اگر' ظاہر الروایۃ' کے خلاف ہواور مذہب کا کوئی قولِ ضعیف عرف کی موافقت میں ہو، تو کیااس کی گنجائش ہے کہ ظاہر الروایۃ کوترک کر دیا جائے؟ جواب یہ ہے کہ ہاں! اس کی گنجائش ہے کہ اس صورت میں ظاہر الروایۃ کوترک کر دیا جائے، خواہ کوئی قول ضعیف عرف کے موافق ہویا نہ ہو۔

علامه شامی رَحِمَ اللَّهُ فِي فَي الشَّر العرف "مين فرمايا:

''مسائل فقہیہ یا تو صرح نص سے ثابت ہوتے ہیں ،یااجتہاد و رائے سے ثابت ہوتے ہیں اور ان میں سے بہت سے مسائل کی بنا مجہدا ہے زمانے کے عرف پررکھتا ہے ،اس طرح کہا گروہ مجہد نئے عرف کے زمانے میں ہوتا،تو پہلے جو کہا تھا اس کے خلاف کہتا ؛اسی لیے فقہانے لکھا ہے کہ اجتہاد کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ مجتہد ،لوگوں کے عرف وعا دت سے واقف ہو، پس بہت سے احکام زمانے کے بدلنے کی وجہ سے بدل جاتے ہیں ؛ کیوں کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے ،

یا کوئی ضرورت واقع ہوتی ہے یا اہل ِ زمانہ میں کوئی فسا درونما ہوتا ہے۔
اگراب بھی پہلا تھم ہی برقر اررکھا جائے ، تواس سے مشقت اور لوگوں کو
نقصان لازم آتا ہے ، ۔۔۔۔۔۔۔۔ آگے فرمایا ۔۔۔۔۔۔۔ اسی لیے آپ
دیکھیں گے کہ مشانخ فد ہب نے بہت سے مواقع میں ان مسائل کے
خلاف کیا ہے ، جن کی تصریح مجتہد نے کی ہے '۔(۱)

علامہ شامی رَحَمُ اللّٰهُ نِے" عقود رسم المفتی" میں بھی اس کی تصریح کی ہے، اورا لیسے بہت سے مسائل ذکر کیے ہیں، جن کی مشائخ اور مجتهدین فی المذہب نے مخالفت کی ہے، حال آل کہ وہ کتب ظاہر الروایۃ میں منصوص ہیں، پھر فرمایا:

"هذا الذي جرأ المجتهدين في المذهب وأهل النظر الصحيح من المتأخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرواية بناءً على ما كان في زمنه ". (٢)

معلوم ہوا کہ ظاہر الروایۃ اگرعرف برمبنی ہواور نئے عرف کی مخالف ہو، تو نئے عرف کو لے کر ظاہر الروایۃ کورک کردیا جائے گا اور چوں کہ علمانے اس کے لیے مذہب میں عرف حادث کے موافق کسی قول ضعیف کا ہونا شرط نہیں قرار دیا ہے؛ اس لیے خواہ قول ضعیف عرف کی موافقت میں موجود ہویا نہ ہو، ہر صورت میں ظاہر الروایۃ کورک کیا جاسکتا ہے اور عرف کے موافق کوئی ضعیف قول موجود ہو، تو وہ اتباع واعتبار کا زیادہ مستحق ہے۔

⁽۱) رسائل ابن عابدین:۲/۲۵

⁽۲) رسائل:۱/۵۵

تشريع اسلامي ميں عرف و عادت كامقام كي المسلمي ميں عرف و عادت كامقام كي المسلمي كي المسلمين كي المسلمين

(۲) عرف کی ایک مسلک سے مخالفت اور دوسر ہے سے موافقت ہوتو؟
عرف اور اقوالِ فقہا میں تعارض کی ایک صورت یہ ہے کہ عرف، مذاہبِ فقہیہ
میں سے کسی مذہب کی کسی بات میں مخالف ہواور اسی بات میں کسی اور فقہی مسلک کے وہ موافق ہو، اس صورت میں کیا جائز ہوگا کہ عرف کے موافق جوفقہی مسلک ہے، اس کواختیار کرلیا جائے، اگر چہ کہ اپنے مسلک کے خلاف ہواور کیا بی خروج عن المذہب قرار دیا جائے گا؟

اس مسئلے سے صراحة تعارض کرتے ہوئے میں نے کسی کونہیں دیکھا، ہاں فقہا کے اقوال سے اس مسئلے کی تخریج کی جاسکتی ہے۔

علامه شامى رَحِمَ كَاللَّهُ "عقود رسم المفتي" مين فرمات بين:

"وربما عدلوا عما اتفق عليه أئمتنا لضرورة و نحوها كما مرّ في مسئلة الاستيجار على تعليم القرآن ونحوه من الطاعات التي في ترك الاستيجار عليها ضياع الدين، كما قررنا ه سابقاً يجوز الإفتاء بخلاف قولهم ، قال: و الحاصل أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لايخرج عن مذهبه إذا رجحه المشائخ المعتبرون، وكذا ما بناه المشائخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة و نحو ذلك لايخرج عن مذهبه؛ لأن ما رجحوه لترجيح نحو ذلك لايخرج عن مذهبه؛ لأن ما رجحوه لترجيح دليله عندهم ماذون فيه من جهة الأمام". (۱)

⁽۱) عقود رسم المفتى، رسائل شامى: ٢٥/٥

تشريع اسلامي ميں عرف و عادت كامقام كي المسلامي ميں عرف و عادت كامقام كي المسلم كي المسلم كي المسلم كي المسلم كي

اس عبارت سے دوباتیں واضح ہوتی ہیں:

(۱)ائمۂ حنفیہ کا جس بات پرا تفاق ہے،ضرورت اگر داعی ہو،تو اس سےعدول کرنا جائز ہے۔

(۲) اگرمشائخ نے اس بات کوز مانے کے تغیر کی وجہ سے عرفِ جدید برمبنی کیا ہے، تو اس کوخروج عن المذہب نہیں کہا جائے گا۔

اور بیمعلوم ہے کہ مشائ نے نعلیم قرآن، امامت، اذان وغیرہ وطاعات پراجرت لینے کے جواز کا فتوی دیا ہے ؛ حال آس کہ بیدامام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد رحمہ لللہ تینوں کے متفقہ قول کے خلاف ہے، ہاں امام شافعی ترحمہ لاللہ کے متنود کی سیمار ہے، تو ہمارے مشائ نے ائمہ احناف کے مسلک سے عدول کر کے امام شافعی ترحمہ لاللہ کا مسلک تغیر احوال وایام کی بناپر اختیار فرمایا ہے اور اس عدول کو خروج عن المذہب نہیں قرار دیا گیا۔ میں کہنا ہوں کہ جس طرح ائمہ مذہب کے متفقہ قول سے ضرورت واعیہ کی بناء برعدول کرنا خروج عن المذہب نہیں، اسی طرح اگرع ف وعادت میں تغیر کی بناء برعدول کرنا خروج عن المذہب نہیں، اسی طرح اگرع ف وعادت میں تغیر کی بناء برایک فقہی مذہب سے عدول کیا جائے، تو اس کو بھی خروج عن المذہب نہیں قرار دیا جاسک ان گئوائش دی گئی ہے؛ حتی کہ اگروہ حیات ہوتے تو عرف جدید کے مطابق یہی حکم فرماتے ۔ (واللہ اعلم)

کیا نئے عرف کی اتباع واجب ہے؟

جیبیا کہ او پرمعلوم ہوابعض احکام عرف وعادت پرمبنی ہوتے ہیں، اگر بیعرف و عادت برمبنی ہوتے ہیں، اگر بیعرف و عادت سے مطابق تھم دینا عادت بدل جائے تو سوال بیہ ہے کہ اس نئے عرف و عادت کے مطابق تھم دینا واجب وضروری ہے یا صرف جائز ہے؟ فقہا کی عبارت سے ظاہر یہی ہے کہ عرف جد بدکا اتباع واجب ہے اور کتب ظاہر الروایة میں منقول پر جمود جائز نہیں۔

امام قرافی مالکی رَحَمُ اللهٔ اللهٔ نے تو حدکردی ،انہوں نے فرمایا کہ جن احکام کامبی عرف وعادت پر ہے،ان کوعادات کے بدل جانے کے باوجوداسی طرح باقی رکھنا اجماع کے خلاف اور دین سے جہالت ہے، بلکہ جو چیز شریعت میں عادات کے تابع ہو، تو اس میں عادات کے بدل جانے سے حکم بھی نئی عادت کی طرف بدل جاتے ہو، تو اس میں عادات کے بدل جانے سے حکم بھی نئی عادت کی طرف بدل جاتا ہے۔ (علامہ قرافی رَحَمُ اللهُ کی اصل عبارت قاعدہ نمبر (۲۰) کے تحت ہم نے درج کی ہے، وہال دیکھی جائے)

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرف کے بدل جانے سے عرف جدید کا انتباع واجب ہے ادر پہلے تھم پر جمود جائز نہیں۔

علامه شامی رحمَ الله فرماتے ہیں:

" إن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان و أهله وإلا يضيع حقوفاً كثيرةً و يكون ضرره أعظم من نفعه." (1)

یے عبارت بھی اس پر شاہد ہے کہ مفتی کے لیے جائز نہیں کہ فقہائے متقد مین نے اپنے زمانے کے عرف پر جن احکام کوبئی فرمایا ہے ان پر جمود کرے؛ بل کہ اس پر ضروری و واجب ہے کہ نئے عرف و عادت کی مراعات کرے، جوشخص ایسانہیں کرتا وہ خود بھی گمراہ ہوتا ہے اور دوسروں کوبھی گمراہ کرتا ہے اور حرام کوحلال اور حلال کوحرام کرنے کامر تکب ہوتا ہے اور اس سے بے شار مفاسد پیدا ہوتے ہیں جیسے تحلیل حرام اور تخریم حلال، غیر واجب کو واجب کرنا، دین خداوندی میں تغیر اور اللہ ورسول اللہ پر جھوٹ وغیرہ ۔ اس لیے مفتی پرضروری ہے کہ عرف پر بنی مسائل میں اپنے زمانے حصوب وغیرہ ۔ اس لیے مفتی پرضروری ہے کہ عرف پر بنی مسائل میں اپنے زمانے

⁽۱) عقود رسم المفتى، رسائل الشامي: ٢٥/٥

میں لوگوں کے عادات واعراف کے مطابق فتوے دے، نہ یہ کہ فقہائے متفذین نے اپنے زمانے میں جس کا حکم بیان کیا ہے، اس کے مطابق فتوے، یہ ایسی بدیہی بات ہے کہ دقیق فہم اور عریض علم کی مختاج نہیں۔

ہاں مگرمفتی پرضروری ہے کہ اس کو سیحے نظر حاصل ہواور احکام شرعیہ اور قابل رعایت شرائط اور عرف وعادات سے کامل واقفیت ہو؛ نیز اس کو بیہ معلوم ہو کہ بیعرف عام ہے یا خاص اور بیہ کہ بین سے خلاف ہے یا نہیں ؛ تا کہ ایسے مواقع پرعرف کے موافق فتو کی نہ دیے دیے ، جہاں شارع کی طرف سے نص وارد ہے ، یا کہیں عرف خاص پر ایسی جگہ فتو ہے نہ دے دے جونص یا قیاس کے معارض ہے۔

فقط محرشعیب الله خان مفتاحی عنه







مكانة العرف و العادة في التشريع الإسلامي

العرف و العادة مصدر من مصادر التشريع الإسلامي عند أكثر العلماء و الأئمة ومما لا شك فيه أن اعتباره في الشرع مصدرا للتشريع يدل على جدارة و صلاحية الشريعة الإسلامية للمسايرة مع ظروف العصور و يشير إلى فتوتها و خصوبتها في كل الأماكن و الأزمان و لقد صدق الأستاذ زكي الدين شعبان حيث يقول في كتابه "أصول الفقه الإسلامي":

"و العرف من المصادر الخصبة في التشريع و القضاء و الفتوى وفي اعتبار الشريعة و الفقهاء له على هذا الوجه دليل على خصوبة الفقه الإسلامي و فتوته و جدارته للحكم بين الخلق في اى مكان كانوا وفي أي زمان وجدوا حتى يرث الله الأرض و من عليها." (1)

و السر في اعتبار العرف أن الشريعة الالهية إنما جازت لتنظيم مصالح البشر و حقوقهم و لإقامة العوج و إزالة التحريف و اعتدال

الرسوم السائرة بين الناس فإذا وجدت الشريعة من متعارف الناس

⁽١) أصول الفقه الإسلامي: ١٩٦

عوائد صالحة و سنناً راشدةً أقرت بها لكونها ملائمةً لأنها و غايتها، و هذا ما يقوله الامام الشاه ولي الله الدهلوي رَحَمُ الله في "حجة الله البالغة" و هذا نصه:

"فاعلم انه (مَكُنُ لِيَرَكِمُ مَلَ بعث بالملة الحنيفية الإسماعيلية لإقامة عوجها و إزالة تحريفها و إشاعة نورها و ذلك قوله تعالى هملة ابيكم ابراهيم و لما كان الأمر على ذلك وجب أن تكون أصول تلك الملة مسلمة و سننها مقررة إذا النبي إذا بعث إلى قوم فيهم بقية سنة راشدة فلا معنى لتغيرها و تبديلها؛ بل الواجب تقريرها لانه أطوع لنفوسهم و أثبت عند الاحتجاج عليهم." (1)

فلما ثبت أن الشريعة ما ألغت العراف و العادات بالكلية؛ بل اثبت واعتبرت منهاماكانت صالحة و ملائمة، فعلينا إذا أن نبحث عن معناها و تعريفها و عن نحوشرائطها و حدودها.

⁽۱) حجة الله البالغة ١٢٣١

المحور الأول

في بيان حقيقية "العرف" و أقسامه

"العرف" في اللغة و الاصطلاح

فأقول: العرف في أصل اللغة: المعرفة، و يستعمل كثيرا في الشئ المعروف المقبول عند ذوي العقول الصحيحة المالوف عند الطبائع السليمة.

قال في "المنجد":

"العرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول." (١)

وقال في لسان العرب:

"العُرف ضد النكر يقال أولاه عرفا أي معروفاً وقال: و هو كل ما تعرفه الناس من الخير و تبسأبه و تطمئن إليه." (٢)

و هذا في اللغة و أما في الاصطلاح فهو ما اعتاده الجمهورمن الناس و ألفوه و ساروا عليه من فعل شاع بينهم أو قول تعارفوا إطلاقه على معنى خاص بحيث يتبادر هو عند سماعه لا غير.

⁽١) المنجد: مادة عرف

⁽۲) لسان العرب: مادة عرف: ۲۳۹/۹

قال الأستاذ منصور محمد الشيخ رَكَمُ الله في كتابه "أصول الأحكام":

"فالعرف ما تعارفه الناس و ألفوه حتى استقر في نفوسهم من فعل شاع بينهم أو قول كثر استعماله في معنى خاص بحيث يتبادر منه هذا المعنى عند الإطلاق دون معناه الاصلى." (1)

وقال الاستاذ مصطفى محمد الزرقاء رَحَمُ اللَّهُ :

"و أما في الاصطلاح الفقهي فإن العرف هو عادة جمهور قوم في قول و عمل." (٢)

و تتضح مما سبق أمور:

الأول: إن العرف انما يتحقق إذا اطرد وشاع بين جمهور الناس عامتهم و خاصتهم او كان غالباً بحيث يكون أكثرهم يجري على وفقه.

الثاني: إن العرف يكون في قول و عمل. الأول عرف قولي. و الثاني عرف عملي. كما سيجئ عند تقسيم العرف. و أقول: ان العرف كما يكون في قول و عمل، كذلك يكون في ترك، كما صرح به الأستاذ عبد الكريم زيدان في المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. (٣)

⁽١) أصول الأحكام: ٢٠٠

⁽٢) المدخل الفقهي الاسلامي: ١٣٢/١

⁽٣) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ٢٠٥

الثالث: إن العرف الفقهي الاصطلاحي إنما يتحقق إذا استقرر في النفوس و تلقته العقول بالقبول. و أما ما يجري بين الناس من الامور التي لم تستقر في النفوس و لم تتلقها العقول؛ بل إنما تجري بيهنم لأمر ما مثل الرياء السمعة أو لظلم يقع من مجتمعهم إذا تركوا تلك الأمور. فهذه الأمور لا تدخل في العرف الفقهي و إن وقع عليها اسم العرف في اللغة.

فحاصل التعريف إن العرف هو ما تعارفه جمهور الناس و اطرد و شاع بينهم بحيث يستقر في النفوس من قول أوعمل أوترك.

العادة في اللغة و الاصطلاح

و العادة ما خوذة من العود و المعاودة بمعنى التكرار، فالعادة لغةً ما يعتاده الإنسان أى يعود إليه مرارا متكررة كما في "المنجد." (ا)

و في الاصطلاح الفقهي فهو عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة. ذكره في "الأشباه."(٢)

و قال ابن عابدين الشامي رَحَمُ الله في رسالته "نشر العرف".

"إن العادة ماخوذة من المعاودة فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة و لا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية." (")

⁽١) المنجد مادة عود

⁽٢) الأشباه والنظائر: ٢٩٦/١

⁽۳)رسائل ابن عابدین:۱۱۳/۲

فالعادة هي الأمر المتكرر حتى استقر في النفوس و سهل فعله و صعب تركة و لها مفهوم شامل واسع الحدود. كما قال الأستاذ مصطفى الزرقاء؛ لأن قولهم في تعريف العادة _ الأمر المتكرر _ يشمل كل ما يتكرر.

هل فرق بين العرف و العادة؟

و هنا سوال مهم خالد يواجهنا و هو هل بين العرف و العادة فرق؟ أقول أُختلف فيه من الناحية النظرية على أقوال:

ا – ذهب أكثر الفقهاء إلى أن العرف و العادة بمعنى واحد من حيث المصداق المراد و إن اختلفا من حيث اللغة والمفهوم. قال ابن عابدين الشامي رَحَمُ الله أليال في "نشر العرف": فالعادة و العرف بمعنى واحد من حيث المصداق و إن اختلفا من حيث المفهوم. (۱)

٢ - وقال بعض العلماء المعاصرين:

"إن العرف عام والعادة خاص. فالعرف عندهم هو كل ما تعارفه الناس، قو لا كان أو عملاً و العادة تختص بما تعارفوا من الأفعال، وإلى هذا يشير بعض العبارات من "الأشباه"." فقال في موضع منه نقلا عن فتح القدير:

"الحقيقة تترك بدلالة العادة إذا ليست العادة إلا عرفاً عملياً." (٢)

⁽۱) رسائل ابن عابدین:۱/۱۱۱

۲) الأشباه: ا/۴۵

فهذه العبارة مشيرة إلى أن العادة مختصة بما تعارفوا من الأفعال و الأعمال و إلى أن العادة من العرف حيث أطلق على العادة اسم العرف العملي.

وقال زكي الدين شعبان رَحَمُ الله في كتابه "أصول الفقه الإسلامي":

"هو ما اعتده جمهور الناس وألفوه من فعل شاع بينهم
أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص بحيث
لايتبادرعند سماعه غيره. والأول يسمى عرفاً عمليا و
يخصه بعض العلماء باسم العادة. قال ـ و الثاني يسمى
عرفاً قولياً." (1)

سلامى": البعض الآخرين من العلماء العادة هو الأعم على عكس ما قال أهل المقالة الثانية و هو الذي اختاره الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء رَحَمُ الله . فقال في موضع من كتابه "المدخل الفقهي الإسلامى":

"العرف نوع من العبادة. فالعادة جنس أعم تحته أنواع، منها العرف." (٢)

و قال في موضع آخر:

"يتضح من جميع ما تقدم أن العادة أعم من العرف الأنها تشمل العادة الناشئة من عامل طبيعي والعادة

⁽١) أصول الفقه الإسلامي: ١٩١

⁽٢) المدخل الفقهي الإسلامي: ٨٣١/٢

الفردية وعادة الجمهور التي هي العرف. " (١)

فهذه أقوال ثلاثه. ولكن الفقهاء أكثرهم على ما قال ابن عابدين من انهما بمعنى واحد من حيث المصداق والمراد وهو الذي يظهر من استعمالات الفقهاء و تعبيراتهم.

هل بين العرف و الإجماع فرق؟

و هل بين العرف و الإجماع فرق؟ فجوابة نعم، و يتضح الفرق من وجوه.

الأول في التحقق. فالعرف -كما سبق- يتحقق وجوده إذا اطرد بين الناس عامتهم و خاصتهم و لكن الإجماع إنما يتحقق باتفاق المجتهدين من الفقهاء و لا يتعبر فيه قول العوام كما صرح به الإمام سراج الدين الأرموي رَحَمُ اللّه في "التحصيل من المحصول". (٢) و قال إمام الحرمين الجويني رَحَمُ اللّه في "البرهان" ما نصه:

"فلا شك ان العوام و من شدا طرفا قريبا من العلم ما يصر بسبب ما تحلى به من المتصرفين في الشريعة و ليسوا من اهل الاجماع." (")

و كذلك يعتبر العقل و البلوع و الإسلام و العدالة و كونه من أهل السنة في تحقق الإجماع و لا كذلك العرف.

⁽۱) المدخل الفقهي الإسلامي: ۸۳۳/۲

⁽٢) التحصيل من المحصول: ٨١

⁽m) البرهان (m) البرهان المرام الحرمين (m)

قال الإمام أبو بكر السمرقندي رَحَمُ الله في كتابه "ميزان الأصول في نتائج العقول مانصه":

"لوجود أهلية الإجماع شرائط: بعضها متفق عليها و بعضها مختلف فيه."

" أما المتفق عليه: العقل و البلوغ و الإسلام و العدالة و كونه من أهل الاجتهاد و الفتوى في الأحكام الشرعية و كونة من أهل السنة و الجماعة." (1) و هذا كلة ليس بشرط في تحقق العرف.

الثاني في الحكم: و هو أن الإجماع حجة قاطعة عند جمهور العلماء من أهل السنة و لا خلاف فيه بينهم، و لكن العرف ليس كذلك. فالثابت بالإجماع يكفر جاحده و لكن منكر العرف ليس بكافر. قال في نور الأنوار:

"إن الإجماع في الأمور الشرعية في الأصل يفيد اليقين و القطعية فيكفر جاحدة." (٢)

نعم ههنا بحث و هو أن من الإجماع ما لا يكفر جاحده كالإجماع السكوتي، و لكنه بسبب العارض. فلا يقدح هذا فيما قلنا.

الثالث في الاحتجاج، فالاجماع حجة عند جميع الائمة من اهل السنة بخلاف العرف فإنه من الحجج التي اختلف فيها، كما سنرى.

⁽۱) ميزان الأصول في نتائج العقول: ٢٩٠/٣٩١

⁽٢) نور الأنوار: ٢٢٥

فمما سبق يتضح أن العرف و الإجماع متضادان من حيث المصداق و من حيث الحكم.

أنواع العرف و العادة

ثم ليعلم أن العرف ينقسم إلى أنواع باعتبار موضوعه و باعتبار نطاق حدوده و باعتبار كونه معتبرا أو غير معتبر عند الشرع. و هي على ما يلى:

أما باعتبار الموضوع فالعرف ينقسم إلى نوعين: أحدهما يسمى عرفا قولياً و ثانيهما يسمى عُرفاً عملياً.

و أما باعتبار نطاق حدوده فهو منقسم الى قسمين. الأول عام و الثانى خاص.

وأما باعتبار كونه معتبرا عند الشرع أو غير معتبر فيقسم إلى نوعين: صحيح و فاسد.

الآن نتناول هذه الأنواع بالبحث تفصيلا.

العرف القولي و العملي

العرف القولى:

و هو ما تعارفه الناس من إطلاق لفظ على معنى خاص بحيث لا يتبادر منه عند إطلاقه و سماعه غيرهذا المعنى الخاص.

و مثال هذا تعارف الناس إطلاق لفظ "الدابة" على ذات القوائم الأربعة، فإنها في أصل اللغة يطلق على كل ما يدب على الأرض و

العرف نقلها إلى ذات القوائم الأربعة. والآن لا يتبادر منه عند إطلاقه إلا هذا المعنى العرفي الخاص. و من أمثلته لفظ الولد، فإنه فى العرف يطلق على الذكر دون الأنثى مع أن لفظ "الولد" في أصل اللغة يشملها.

العرف العملى:

و هو ما تعارفوا من الأفعال و الأعمال حتى استقرت في النفوس، و مثاله تعارفهم أكل البر و لحم الضأن، و كتعارفهم البيع بالتعاطى و الاستصناع و غير ذلك من الأفعال.

العرف العام والخاص

العرف العام:

و هو الذي يتعارفه الناس في البلاد كلها، وفي الأقطار كلها في عصر من العصور من غير تخصيض بطائفة دون أخرى. و من أمثلته، تعارفهم على الاستصناع و دخول الحمامات من غير تقدير الأجرة و مدة المكث فيها. و غير ذلك، و كتعارف لفظ "الدابة" لذوات القوائم الأربعة.

العرف الخاص:

و هو ما اعتاده أهل بلد معين أو طائفة معينة من الناس، كتعارف أهل العراق إطلاق لفظ الدابة على الفرس. وتعارف النحاة لفظ الاسم لما يدل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. وكتعارف بعض الناس في بعض البلدان، البيع بالوفاء و تعارف بعض

الناس من هل ألقاهرة النزول عن الوظائف بمال يعطى لصاحبها.

و ليعلم أن العرف العام و العرف الخاص كل واحد منهما، قد يكون قولياً و قد يكون عملياً. ولذا أو ردنا الأمثلة من النوعين العرف القولي والعرف العملي.

العرف الصحيح و الفاسد

العرف الصحيح:

و هو الذي لا يناقض النصوص الشرعية و القواعد الثابتة عند الشرع، و هو كالمعاملات المروجة في الناس مما لم يرد نص ولم يكن فيه مايودي إلى تحليل حرام.

العرف الفاسد:

و هو ما بخلافه، أي الذي مناقض لنص من النصوص الشرعية أو لقاعدة من القواعد الثابتة بحيث يؤدي إلى تحليل حرام.

قال الأستاذ منصور محمد الشيخ في "أصول الأحكام" له:

"إن كان (العرف) لا يناقض القواعد الشرعية و أحكامها الثابتة التي لا تتغير كالمعاملات التي يقودها الناس مما لم يرد فيه نص و لم يكن فيه تحليل شي حرام، إن كان العرف كذلك فهو صحيح و إن كان مناقضا لشي من ذلك فهو عرف فاسد." (1)

⁽١) اصول الأحكام: ٢٠٢

المحور الثاني

في بيان اعتبار العرف و العادة

الادلة الشرعية على اعتبار العرف

و قد استدل على اعتبار العرف بأمور:

ا - الأول بالكتاب و هو قوله تعالى:

﴿ خُذِ اللَّعَفُو وَ أُمْرُ بِالْعُرُفِ وَ أَعرض عن الجاهلين. ﴿ (الْأَعْرَافَ :) قال الشامي رَحَمُ اللَّهُ : إن بعض العلماء استدل على اعتبار العرف بقوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفُو وَ أُمْرُ بِالْعُرُف ﴾. (١)

و قال العلامة جلال الدين السيوطي رَحَمُ الله في الاكليل في استنباط التنزيل في هذه الآية:

"قال ابن الفرس: المعنى اقض بكل ما عرفته النفوس مما لا يرده الشرع و هذا أصل القاعدة الفقهية في اعتبار العرف." (٢)

قال الراقم عفا الله عنه: إن العرف في هذه الآية قد فسره جمهور العلماء على أقوال وذكر منها ابن العربي المالكي رَحَمُ السِّلُ

رسائل الشامي: ۲/۱۱۵

⁽٢) الإكليل في استنباط التنزيل: ١١٠

أربعة أقوال و هي ما يلي:

ا - المعروف ٢ - قول لا إله إلا الله. ٣ - ما يعرف أنهُ من الدين.

٣- ما لا ينكره الناس من المحاسن التي اتفقت عليها شرائع. (١) القرآن، فعلى هذا يشكل الاستدلال بهذه الآية على اعتبار العرف الفقهي و يمكن أن يجاب عنه بما قاله الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء رَكِن الله قال:

"توجيه هذا الاستدلال هو أن العرف في الآية و إن لم يكن مراد به المعنى الاصطلاحي، قد يستانس به في تائيد اعتبار العرف بمعناه الاصطلاحي، لأن عرف الناس في أعمالهم و معاملاتهم هو مما استحسنوه و ألفته عقولهم و الغالب أن عرف القوم دليل على حاجتهم إلى الأمر بالمتعارف فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة." (1)

فحاصل ما فهمتُ من كلامه: أن العرف في الآية أعم من العرف الفقهي الخاص، فيدخل فيه هو دخول الخاص تحت العام. (والله تعالى أعلم)

٢ - الدليل الثاني على اعتبار العرف، السنة:

(۱)عن عائشة ﷺ أن هندا بنت عتبة قالت: يا رسول الله! إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني ووَلدى الا ما اخذت

⁽۱) أحكام القرآن لابن العربي: ٨٢٣/٢

⁽٢) المدخل الفقهي الإسلامي ا/١٣٢

منه وهو لا يعلم، فقال: خذي ما يكفيكِ و ولدكِ بالمعروف. (۱) قول النبى صَلَىٰ لِللهِ اللهِ عَلَىٰ في هذا الحديث: خذي مايكفيك و ولدك بالمعروف، معناه الذي عرف بالعادة. قال ابن حجر رَحَمُ لُللِهُ في شرح البخاري: قال القرطبي رَحَمُ لُللِهُ و المراد بالمعروف القدر الذي عرف بالعادة انه الكفاية. (۲)

''في هذا الحديث فوائد – قال – و منها اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي.'' (٣) وقال ابن حجر رَحَمُ اللهُ :

"وفيه اعتماد العرف في الامور التى لا تحديد فيها من قبل الشرع وقال: قال القرطبي: فيه اعتبار العرف في الشرعيات خلافا لمن أنكر ذلك – لفظا و عمل به معنى الخ. " $(^{\alpha})$

⁽۱) صحيح البخاري: ۸۰۸/۲

⁽٢) فتح الباري: ٩/٩٠٩هو هكذا فسره في بذل المجهود: ٢٩٦/٥

⁽٣) شرح مسلم للنووي: ٢/٥٤

⁽٣) فتح الباري: ٩/٥١٠

(٢)و عن جابر بن عبد الله في صفة حجة النبي ان النبي مَلَىٰ لِيَهِ في صفة حجة النبي ان النبي مَلَىٰ لِيَهِ فَلِي مِلْ فَيه: "اتقوا الله في النساء و لهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف." (۱)

أقول: فيه دليل على اعتبار العرف، و لذا قال العلماء: إن للمرأة على الزوج نفقتها و كسوتها مما يجري في العرف و العادة. قال ابن حجر رَكَنُ الله في فتح الباري: قال ابن بطال رَكَنُ الله في العماء على ان للمرأة مع النفقة على الزوج كسوتها وجوباً. و الصحيح في ذلك ان لا يحمل اهل البلدان على نمط واحد و ان على اهل كل بلد ما يجري في عادتهم بقدر ما يطيقه الزوج على قدر الكفاية لها. (٢)

فدل هذا على أن المراد بالمعروف في الحديث، المتعارف في الناس، و الى هذا يشير ضيع الامام البخاري رَحَمُ الله في صحيحه حيث أورد فيه حديثا عن على على قلي قال أتى إلى مَلَى للا لَهِ عَلَى حلة سبراء فليستها فرأيت الغضب في وجهه فشققتها بين نسائي. وترجم عليه بقوله " باب كسوة المرأة بالمعروف". (٣)

قَالَ ابن حجو رَكِمَ اللَّهُ :

"هذه الترجمة لفظ حديث مسلم أخرجه من حديث البي المطول في صفة الحج و من جملته في خطبة النبي

را) رواه مسلم: ا/∠۹۳

⁽٢) فتح الباري: ٩/٥١٣

⁽٣) صحيح البخاري: ٨٠٨/٢

صَلَىٰ اللّهِ اللّهِ اللهِ و الستنبط الحكم من حديث آخر على شرطه. " (۱) أشار اليه و استنبط الحكم من حديث آخر على شرطه. " (۱) قال الراقم: هذا يدل على أن البخاري أخذ هذه الترجمة من لفظ حديث، و معلوم أن المعروف في كلام البخاري، معناه المتعارف بين الناس، فكذا في الحديث.

و بالجملة أن الحديث دل على اعتبار العرف، و هو المقصود.
(٣) و عن ابن مسعود على قال ماراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن؛ رواه الإمام أحمد رَحَمُ الله و الطيالسي رَحَمُ الله في مسنده و أبو سعيد بن الأعرابي رَحَمُ الله في معجمه. قاله العلامة الألباني رَحَمُ الله في سلسلة الأحاديث الضعيفة الموضوعة. (٢)
قال الألباني رَحَمُ الله في:

"و هذا إسناد حسن، و نقل عن الحاكم و الذهبي تصحيحة و عن الحافظ السخاوي تحسينة موقوفاً." (٣) فلت:

"هذا موقوف على ابن مسعود و لكنه في حكم الرفع النه لا يقال من قبل الراي، فله حكم المرفوع كما حققه

⁽۱) فتح الباري: ۵۱۳۵۱۲/۹

^{12/}r سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني: 14/r

⁽٣) الضعيفة للألباني: ٢/١١

في مقدمة "اعلاء السنن." (١)

استدل به على اعتبار العرف جمع من العلماء منهم العلامة ابن نجيم المصري رَحَمُ الله في "الأشباه" و ابن عابدين الشامي رَحَمُ الله في نشر العرف و لكن يشكل عليه بان المراد بهذا الحديث الإجماع لا العرف كما قال الإمام الغزالي في المستصفى. و الله تعالى أعلم (٢) ثم ليعلم أن هذا الحديث روي مرفوعاً من طريق سليمان بن عمرو النخعي من حديث أنس رضى الله عنه. كما أورده الألباني في "الضعيفة" (٣)

و هذا النخعي كذاب كان يضع الحديث. كذبه أحمد بن حنبل، و يحيى بن معين، و قتيبة و إسحاق. و اليك أقوال الأئمة في هذا الراوى. قال أحمد بن حنبل رَحَنُ لللهُ: كان يضع الحديث. قال يحيى كَرَّ لللهُ: كان يضع الحديث. قال يحيى وَحَنُ لللهُ: كان أكذب الناس. قال البخاري رَحَنُ لللهُ: متروك. قال يزيد بن هارون: لا يحل لاحد ان يروى عنه. قال الحاكم: لست الشك في وضعه للحديث على تقشفه و كثرة عبادته. (م)

فالحاصل ان هذا الحديث لا يثبت مرفوعا، و هو قول الأئمة، نعم هو قول ابن مسعود ﷺ كما مر.

⁽۱) راجع مقدمة إعلاء السنن: ۱/۹/

⁽۲) راجع المستصفى للغزالي: ا/ ۱۳۸

⁽٣) الضعيفة للألباني: ٥٣٢

من لسان الميزان لابن حجر: 110/m من لسان الميزان لابن حجر

هل العرف القولي معتبر في الاحكام الشرعية؟

و قد فرغنا مما تقدم أن العرف قد يكون قولياً و قد يكون عملياً، و ههنا يتوجه عليه سوال و هو أن العرف القولي و العرف الفعلي كليهما معتبران في الأحكام؟ و الجواب نعم، كما يظهر من كلام الفقهاء.

أما العرف القولي فقد صرح الفقهاء باعتباره في الشرعيات ففي الاشباه و النظائر:

"فصل في تعارض العرف مع الشرع، فاذا تعارضا قدم عرف الاستعمال خصوصاً في الأيمان، فإذا حلف لا يجلس على الفراش أو على البساط أولا يستضي بالسراج لم يحنث بجلوسه على الأرض و لا بالاستضاءة بالشمس و إن سماها الله فراشا و بساطا و سمى الشمس سراجا الخ." (1)

و قال في فصل التعارض بين العرف و اللغة:

"صرح الزيلعي وغيره بأن الأيمان مبنية على العرف الاعلى الحقائق اللغوية و عليها – فروع، منها لو حلف الا ياكل خبزا حنث بما يعتاده أهل بلده ففي القاهرة الا يحنث إلا بخبز البرو في طبرستان ينصرف إلى خبز الأرز و في زبيد إلى خبز الزرة و الدخن و لو أكل

⁽۱) الأشباه: ۱/۲۰۳

الحالف بخلاف ما عندهم من الخبز لم يحنث الخ." (1)
و قال فخر الإسلام البزدوي رَحَمُ الله في كنز الوصول إلى معرفة
الأصول:

"جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع قد تترك بدلالة الاستعمال و العادة – ثم قال – و إنما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لأن الكلام موضوع – لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة." (٢)

و قال ابن قدامة الحنبلي رَحِمَهُ اللَّهُ في المغني:

"إن أقر بدراهم و أطلق في بلد أو زانهم ناقصة. - ففيه وجهان أولهما يلزمه من دراهم البلد و دنانيره؛ لأن مطلق كلامهم يحمل على عرف بلدهم كما في البيع والأثمان." (س)

و قال في "المغني": و إن قال له على درهم كبير لزمه درهم من (γ) دراهم الإسلام لأنه كبير في العرف.

قلت: هذه العبارات من العلماء صريحة في اعتبار العرف القولى في الاحكام الشرعية.

⁽۱) المصدر السابق: ۱/۳۰۵

⁽٢) كنز الوصول للإمام البزدوي: ٨٦-٨٦

⁽٣) المغنى لابن قدامة: ١٢٩/٥

⁽۳) المغنى: ۵/*+*۱

هل العرف العملي معتبر أم لا؟

و أما العرف العملي فإنه أيضا يعتبر في الأحكام كالعرف القولى. و إليك نصوص الفقهاء في هذا الخصوص:

(١) قال ابن قدامة رَحَمُ اللَّهُ :

"فصل في معرفة المكيل و الموزون و المرجع فيه العرف بالحجاز – ثم قال بعد السطور – و ما لا عرف له بالحجاز تحتمل و جهين: أحدهما يرد إلى أقرب الأشياء شبها له بالحجاز كما أن الحوادث ترد إلى أشبهه المنصوص عليه بها، و هو القياس. و الثاني يعتبر عرفه في موضعه، فإن لم يكن له في الشرع حد، كان المرجع فيه إلى العرف كالقبض و إلاحراز و التفرق و هذا قول أبى حنيفة رَكَنُ لَا لَهُ وَ على هذا إن اختلفت البلاد فالاعتبار بالغالب و إن لم يكن غالب بطل هذا الوجه و تعين الأول.

فوضح من هذا أن اعتبار العرف العملي فيما لم يكن له حد في الشرع، مذهب الإمام أبى حنيفة و الشافعي و الحنابلة.

(٢)و في "الهداية" من كتب الحنفية:

"و من اشترى نعلا على أن يحذوه البائع أو يشركه فالبيع فاسد قال ما ذكره جواب القياس و وجهه ما قلنا

⁽۱) المغنى لابن قدامة: $\gamma / \gamma - \gamma / \gamma$

وفي الاستحسان يجوز للتعامل فيه فصار كصبغ الثوب و للتعامل جوّزنا الاستصناع. (١) (٣)و في "الدر المختار":

"وكما يصح أيضا وقف كل منقول قصدا فيه تعامل للناس كفأس و قدوم؛ بل و دراهم و دنانير - إلى أن قال- لأن التعامل يترك به القياس، بخلاف ما لا تعامل فيه كثياب و متاع الخ." (٢)

هذا كله يرشد إلى أن الفقهاء اعتبروا العرف العملي في الشرعيات، و هو دليل على أن العرف العملي معتبر و مؤثر في الأحكام كالعرف القولي.

اعتبار العرف العام

ثم العرف قوليا كان أو عملياً يعتبر إذا كان عاماً، وقد قدّمنا فيما سبق، أن العرف العام هو الذي تعارفه الناس في البلاد كلها.

و معنى اعتباره أنه يصلح مخصصاً للعام و يترك به القياس. وبيانه أن العرف إذا خالف الدليل الشرعي من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا يعتبر، كما سياتي في المحور الثالث إن شاء الله. و إن لم يخالف الدليل الشرعي من كل وجه بأن ورد الدليل عاماً و العرف إن خالفه في بعض أفراده، فهو معتبر أي مخصص للدليل الشرعي

⁽۱) الهداية: ۲۵/۳

⁽r) الدر المختار مع الشامي: γ'

العام. و كذا إذا خالف العرف العام. القياس يترك به القياس.

مثال الأول' الاستصناع و هو بيع المعدوم، وقد ورد النهي عن بيع ما ليس موجوداً أخرجه الخمسة و صححه الترمذي و ابن خزيمة و الحاكم. (۱)

و قد جوز الفقهاء الاستصناع للتعامل و العرف. و هو تخصيص النص الناهي عن بيع المعدوم، قال في الذخيرة البرهانية كما نقله عنه الشامى:

"ألا ترى أنا جوزنا الاستصناع للتعامل و الاستصناع بيع ما ليس عنده، و أنه منهي عنه و تجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص منا للنص الذي ورد في النهى عن بيع ما ليس عند الإنسان. لا ترك للنص أصلاً لأنا عملنا بالنص في غير الاستصناع." (٢)

و مثال الثاني: ما في الهداية (و قد مر منا عبارة "الهداية" فيما سبق) أنه اشترى رجل صرماً على شرط أن يحذوه البائع أو يشرّكه، فهذا البيع فاسد في القياس، لأن هذا الشرط خلاف ما يقتضي البيع، ولكن الفقهاء أجازوه للتعامل، وهذا ترك القياس للتعامل و العرف، وهذا التعامل و العرف به هذا التعامل و العرف إنما يصلح مخصصاً للنص العام و يترك به القياس إذا كان عاماً. كما صرح به الشامي في نشر العرف. (٣)

⁽١) قالهُ ابن حجرفي "بلوغ المرام": ٥٨

⁽٢) "نشر العرف" رسائل الشامي ١٦:٢١١

⁽٣) رسائل الشامي: ١١٦/٢

اعتبار العرف الخاص:

و أما إذا كان العرف خاصاً، فهل يعتبر في بناء الأحكام أم لا؟ فالجواب على أصل المذهب أن العرف الخاص لا يعتبر كما صرح به في "الأشباه". قال: فالحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص. (1)

و معنى عدم اعتبار العرف الخاص. أنه لا يصلح مخصصاً للنص و لا يترك به القياس بخلاف العرف العام فإنه يصلح مخصصاً للأثر و يترك به القياس، كما مر آنفا. قال العلامة الشامي رَحَمُ السِّلُ في "نشر العرف":

" و بما قررناه تبين لك أن ما تقدم عن "الأشباه" من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هو فيما إذا عارض النص الشرعى فلا يترك به القياس و لا يخص به الأثر." (٢)

فظهر بهذا أن العرف الخاص معتبر إذا لم يرد بخلافه نص ولم يعارضه القياس الشرعى، و الدليل على اعتبار العرف الخاص في عبارات الفقهاء أنهم صرحوا في باب الحقوق:

"العلو لا يدخل بشراء بيت بكل حق و بشراء منزل إلا بكل حق هو له او بمرافقه أو بكل قليل و كثير هو فيه او منه." (") قال في البحر عن الكافي أن هذا التفصيل مبني على

⁽١) الأشباه: ١/١٣

⁽٢) رسائل الشامى رَحَمُ اللِّن : ١٣٣/٢

⁽٣) كنز الدقائق

عرف الكوفة، و في غرضنا يدخل العلو في الكل سواء باع باسم البيت أو المتزل أو الدار و الأحكام تبتني على العرف فيعتبر في كل إقليم وفي كل عصر عرف أهله. (١) فهذا صريح في اعتبار العرف الخاص بإقليم أو في عصر وسيأتي البحث عن اعتبار العرف الخاص إذا عارضه النص المنقول عن صاحب المذهب في المحور الخامس إن شاء الله تعالى.

فحاصل ما في البباب أن العرف الخاص لا يعتبر إذا عارضه النص الشرعي فلا يخص به النص و لا يترك به القياس و أما إذا عارضه النص المذهبي فهو معتبر كما سياتي.

(۱) البحر الرائق: ۲/۱۳۱

المحور الثالث

في بيان شرائط اعتبار العرف و منهاج العمل فيما إذا تعارضه الأدلة الشرعية

شرائط اعتبار العرف:

و لاعتبار العرف شرائط على ما يلى:

ا لا يعارض العرف نصاً شرعياً بحيث يكون العمل به
 تعطيلا للنص:

قال في الفتح:

"إن النص أقوى من العرف لأن العرف جاز أن يكون على باطل كتعارف أهل زماننا في اخراج الشموع و السرج إلى المقابر ليالي العيد و النص بعد قبوله لا يحتمل أن يكون على باطل." (۱)

قال الشامى رَحِمَ اللهِ الشَّاء :

"إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف

⁽۱) رد المحتار: ۲/۵٪ (۱

الناس كثيرا من المحرمات من الرباء و شرب الخمر وليس الحرير و الذهب و غير ذلك مما ورد تحريمه نصا." (۱)

و قال في "الأشباه":

"كان محمد بن الفصل يقول: السرة إلى موضع نبات الشعر من العانة ليست بعورة لتعامل العمال في الإبداء عن ذلك الموضع عند الاتزار، و هذا ضعيف و بعيد؛ لأن التعامل بخلاف النص لا تعتبر." (٢)

ثبت مما تقدم من نصوص الفقهاء أن العرف إنما يعتبر إذا لم يعارض النصوص الشرعية و أما إذا خالف و عارض الدلائل الشرعية فلا يعتبر.

٢ - أن يكون العرف مطرداً أو غالباً:

قال ابن نجيم رَعِمُ اللِّهُ في "الأشباه":

"إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت و لذا قالوا في البيع لو باع بدراهم أو دنانير و كانا في بلد اختلف فيه النقود مع الاختلاف في المالية و الرواج انصرف البيع إلى الأغلب." (")

⁽۱) رسائل ابن عابدین: ۱۱۲/۲

⁽٢) الأشباه: ١/٢٩٨

⁽m) الأشياه: ا/٢٩٩

و في نشر العرف للعلامة الشامي: اعلم أن كلا من العرف العام و الخاص إنما يعتبر إذ كان شائعا بين أهله يعرفه جميعهم.

أن يكون العرف سابقا لا طارئاً.

قال في الأشباه:

"العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتاخر و لذا قالوا لاعبرة بالعرف الطاري." (١) قال الحموي رَحَمُ اللِّهُ تعليقا على قول الأشباه:

"أي السابق لوقت اللفظ و استقر حتى صار في وقت الملفوظ به و أما المقارن الطاري فلا أثر له و لا ينزل عليه اللفظ السابق." (٢)

 $\gamma - \gamma$ أن لا يكون التصريح بخلافة، فإذا كان التصريح بخلاف العرف فلا يعتبر العرف. (راجع للتفصيل المدخل الفقهي الإسلامي $\Lambda \angle m/r$ وبعده و سيأتي شرحه في المحور الرابع في بيان القواعد)

العرف إذا عارضه النص العام

العرف إذا عارضه النص العام بحيث يكون العمل به تخصيصاً للنص العام، فما هو حكم هذا العرف؟

قدمنا في المحور الثاني أن العرف إن لم يخالف النص الشرعي من كل وجه؛ بل إنما خالفه في بعض أفراده، فهو معتبر و معنى اعتباره

⁽١) الأشباه: ١/١١٣

⁽r) حاشية الحموي على الأشباه: ا/اا $^{\prime\prime}$

أنه يصلح للنص، ولكن هذا في العرف العام، و أما في العرف الخاص، فلا؛ لأن العرف الخاص لا يصلح أن يكون مخصصاً.

قال الشامي رَحِمَ الله في نشر العرف:

"و إن لم يخالفه (أي إن لم يخالف العرف الدليل الشرعي) من كل وجه: بأن ورد الدليل عاماً و العرف خالفه في بعض أفراده أو كان الدليل قياساً فإن العرف معتبر إن كان عاما؛ فإن العرف العام يصلح مخصصا." (١) وقال في موضع آخر:

"و بما قررناه تبين لك أن ما تقدم عن الأشباه من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس ولا يخص به الأثر." (٢)

وقال في "ألذخيرة البرهانية" في الفصل الثامن من الإجارات فيما لو دفع إلى حائك غزلاً على أن ينسجه بالثلث، قال و مشائخ بلخ كنصير بن يحيى و محمد بن سلمة و غيرهما كانوا يجيزون هذا الإجارة في الثياب للتعامل أهل بلدهم و التعامل حجة يترك به القياس و يخص به الأثر و تجويز هذه الإجارة في الثياب للتعامل بمعني تخصيص النص الذي ورد في فقيز الطحان لأن النص ورد في

⁽۱) رسائل ابن عابدین: ۱۱۲/۲۱

⁽٢) المصدر السابق: ١٣٣/٢

فقيز الطحان لا في الحائك لا أن الحائك نظيره فيكون واردا فيه دلالة، فمتى تركنا العمل بدلالة هذا النص في الحائك و عملنا بالنص في قفيز الطحان كان تخصياً لا تركا أصلاً. (١)

فالحاصل أن العرف العام يصلح مخصصاً للنص العام، و أما العرف الخاص فلا يصلح أن يخص به الأثر و النص. فالعرف العام إذا عارضه النص العام. يعتبر بمعنى يخص به النص.

العرف إذا عارضه النص الخاص

و أما العرف إذا عارضه النص الخاص بحيث يكون العمل به تعطيلاً للنص فهل يعتبر أو لا يعتبر؟

فالجواب عنه: أنه لا يعتبر أصلاً لأنه لا يجوز ترك النص بالتعامل و العرف سواء كان العرف عاماً أو خاصاً.

قال في الذخيرة البرهانية على ما نقله عنه الشامى رَحَمُ الله الله "و هذا بخلاف ما لو تعامل أهل بلدة فقيز الطحان فإنه لا يجوز و لا تكون معاملتهم معتبرة لانا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركا للنص أصلاً و بالتعامل لا يجوز ترك النص أصلاً و بالتعامل لا يجوز ترك النص أصلاً ، و إنما يجوز تخصيصه. " (٢)

هل الأحكام المبنية على العرف، تتغير بتغيير العرف؟ و ههنا سوال مهم خالد، و هو هل الأحكام المنصوصة المبنية

⁽۱) رسائل ابن عابدین: ۱۲۲/۲

⁽۲) رسائل ابن عابدین: ۱۲۲/۲

على العرف تتغير بتغير العرف؟ و لا يخفى على أن بعض الأحكام المنصوصة مبنية على العرف، ككون بعض الأشياء كيلياً و بعض الأشياء وزنياً و غير ذلك فهل تتغير بتغير العادة و العرف؟

أكثر العلماء على أنها لا تتغير لأن النهي أقوى من العرف، قال في الهداية:

"كل شي نص رسول الله صَلَىٰ الله على تحريم التفاصل فيه كيلا فهو مكيل ابدا و إن ترك الناس الكيل فيه مثل الحنطة و الشعير و التمر و الملح و كل ما نص على تحريم التفاصل فيه وزنا فهو موزون أبدا و إن ترك الناس الوزن فيه مثل الذهب و الفضة؛ لأن النص اقوى من العرف." (1)

و قال في "الدر المختار":

"و ما نص الشارع على كونه كيليا كبر وشعير و تمر و ملح أو وزنياً كذهب و فضة فهو كذلك لا يتغير أبداً —قال— لأن النص اقوى من العرف." (٢)

و هكذا قال في "الجوهرة النيرة" و "البحر الرائق" و غيرهما. (٣) و هذا قول الجمهور من الائمة، وقال الإمام أبو يوسف رَعَمُ السِّلُ

⁽۱) الهداية: ۳/۳۳

⁽٢) الدر المختار مع رد المحتار: ١٤٦/٥

⁽٣) الجوهرة: ٢٩/٢/،البحر الرائق: ٢٩/٦

إنه يُعتبر العرف إذا النص على كيلية بعض الأشياء و وزنية بعض الاشياء مبني على ما كان في زمن الرسول عليه السلام من كون العرف كذلك، فكان العرف هو المنظور إليه، فإذا تبدل، يتبدل الحكم المنصوص المبنى على العرف، قال في نشر العرف:

و إنما اراد (أى يوسف) تعليل النص بالعادة بمعنى أنه إنما نص على البر و الشعير و التمر و الملح بأنها مكيلة و على الذهب و الفضة بأنها موزونة لكونهما كانا في ذلك الوقت كذلك، فالنص في ذلك الوقت إنما كان للعادة حتى لو كانت العادة في ذلك الوقت وزن البر و كيل الذهب لورد النص على وفقها، فحيث كانت العلة للنص على الكيل في البعض و الوزن في البعض هي العادة تكون العادة هي المنظور اليها. (۱)

و رجح الكمال ابن الهمام قول أبي يوسف رَحَمُ الله كما في الدر المختار و "نشر العرف" (و الله اعلم) والى هذا يشير كلام ابن تيمية رَحَمُ الله في فتاواه، فقال:

فالناس في مقادير الدراهم و الدنانير على عاداتهم فما اصطلحوا عليه و جعلوه ديناراً فهو دينار و خطاب الشارع يتناول، ما اعتادوه سواء كان صغيراً او كبيراً. (٢)

و أظن أن الامام ابن القيم الجوزي رَحَمُ الله و قصد ذلك بكلامه هذا:

⁽۱) رسائل ابن عابدین: ۱۱۸/۲

⁽٢) فتاوى ابن تيمية رَحَمُ اللَّهُ :٢٣٩/١٩

"إن النبي صَلَىٰ لَا لَكِرَكِمْ فرض الصدقة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقسط، و هذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة، فأما أهل بلد أو محلة قوتهم غير ذلك فإنما عليهم صاع من قوتهم – قال – و انما نص على الأنواع المخرجة لأن القوم لم يكونوا يعتادون اتخاذ الأطعمة يوم العيد، بل كان قوتهم يوم العيد كقوتهم سائر السنة، و لهذا لما كان قوتهم يوم عيد النحر من لحوم الاضاحي امروا ان يطعموا منها القانع و المعتز فإذا كان أهل بلد أو محلة عادتهم اتخاذ الأطعمة يوم الهيد جاز لهم بل؛ يشرع لهم أن اتخاذ الأطعمة يوم العيد جاز لهم بل؛ يشرع لهم أن يوسوا المساكين من أطعمتهم." (1)

و ذكر هذا في فصل في تغير الفتوى و اختلافها بحسب تغير الأزمنة و الأمكنة و الأحوال و النيات و العوائد، فيفهم من هذا أن عنده، تتغير الأحكام المنصوصة المبنية على العرف و العادة إذا تغير العرف و العادة. والله اعلم

العرف اذا خالفه القياس

العرف إذا خالفه القياس الشرعي، فهل يعتبر العرف أو يعمل بالقياس؟ فالجواب يطلب التفصيل و قد أشرنا إلى ذلك فيما سبق. (۱) العرف إذا كان عاماً، و خالفه القياس، يُعتبر العرف و يترك

 ⁽۱) إعلام الموقعين: ١٢/٣ -١٣

به القياس، قال الشامي: فإن العرف العام يصلح مخصصاً كما مرعن التحرير و يترك به القياس كما صرحوا به في مسئلة الاستصناع و دخول الحمام و الشرب من السقا. (۱)

و في "البحر الرائق":

"و صح بيع نعل على أن يحذوه و يشركه و القياس فساده لما فيه من النفع للمشترى مع كون العقد لا يقتضيه و ما ذكره جواب الاستحسان للتعامل." (٢) وقال في "رد المحتار" في هذه المسئلة:

"يصح البيع و يلزم الشرط استحسانا للتعامل والقياس فساده؛ لأن فيه نفعا لأحدهما و صار كصبغ الثوب ومقتضى القياس منعه لأنه إجارة عقدت على استهلاك عين الصبغ مع المنفعة و لكن جوز للتعامل." (")

قلت: إنه واضح من هذه العبارات الفقهية أن العرف العام يترك به القياس الشرعي.

(٢)و أما العرف الخاص إذا خالفه القياس، فلا يعتبر و لا يترك به القياس، صرح به الإمام الشامي في نشر العرف و قد قدمنا عبارته. والوجه أن القياس الشرعي من الأدلة الشرعية فلا يعارضه إلا

⁽۱) رسائل ابن عابدین: ۱۱۲/۲

⁽٢) البحر الرائق: ٨٨/٦

⁽۳) رد المحتار : *۸۸/۵*

دليل مثله أو فوقه و العرف الخاص و إن كان دليلاً و لكنه ليس في درجته في القوة، فلا يعارضه. (والله اعلم) لأن القياس يثبت به الحكم العام ولكن العرف الخاص لا يثبت به الحكم العام؛ بل إنما يثبت به الحكم الخاص بخلاف القياس، فإنه يثبت به الحكم العام.

قال الشامى رَحِمَهُ السِّلَّمُ :

"إن الحكم العرف يثبت على أهله عاماً أو خاصاً فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على اهل سائر البلاد و الخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلادة فقط." (۱)

و بالجملة ان العرف العام في قوة يثبت به الحكم العام كالقياس، فيترك به القياس و أما العرف الخاص فليس في قوة يثبت به الحكم العام فلا يعارض القياس و لا يترك به القياس (والله اعلم)

العرف إذا عارضته القواعد العامة الشرعية

و هل العرف معتبر إذا عارضته القواعد العامة الشرعية؟ فالجواب: لا، لأن القواعد الشرعية العامة محكمة و قطعية لا تقبل التغير و التبدل و العرف ليس قطعيا، فلا يعارضها، و العرف المعارض للقواعد الشرعية واجب الرد وغير معتد به في الأحكام.

قال الاستاذ زكى الدين شعبان:

⁽۱) رسائل ابن عابدین: ۱۳۲/۲

"و لا نزاع بين العلماء في أن العرف اذا كان مخالفاً للأدلة الشرع و أحكامه الثابتة التي لا تتغير باختلاف البيئات و العادات لا يلتفت إليه و لا يعتد به؛ بل يجب الغاءه." (1)

و قال منصور محمد الشيخ:

"و إن كان (أي العرف) مناقضاً لشئ من ذلك (أي القواعد الشرعية) فهو عرف فاسد لا يلتفت اليه و لا يعول عليه بل يتعين محاربته و القضاء عليه." (٢)

⁽١) أصول الفقه الإسلامي: ١٩٣

⁽٢) أصول الأحكام: ٢٠٢

المحور الرابع

في بيان القواعد الفقهية التي تتعلق بالعرف

و ليعلم ان الفقهاء رجم ولله قد مهدوا قواعد عديدة تتعلق بالعرف و العادة، وتعلم من هذه القواعد الأحكام و الشرائط في اعتبار العرف ورده. و نحن نورد، هنا، هذه القواعد مع شرحها بايجاز واختصار.

(۱) العادة محكمة

يعني ان العادة تجعل حكماً لإ ثبات حكم شرعي.

(٢) استعمال الناس حجة يجب العمل بها

و هذا حيث لا نص، كما يأتى، و أما معنى الاستعمال فقيل هو و العادة مترادفان، وقيل الاستعمال نقل اللفظ إلى معناه المجازي شرعاً و العادة نقل اللفظ إلى معناه المجازي عرفا، كما في الأشباه. (ا)

(m) العادة إنما تعتبر إذا اطردت أو غلبت

يعني أن العادة العرف، عاماً كان أو خاصاً، إنما يعتبر إذا كان شائعا بين أهله يعرفه جميعهم، و أما إذا كان لا يعرفه عامتهم بل

⁽۱) الاشباه: ۱/۲۹۲

يتعارفه خواصهم فقط، فلا يثبت التعارف بهذا القدر. (١)

(γ) الثابت بالعرف كالثابت بالنص

قال أبو زهرة رَحِمُ اللَّهُ :

"لعل معناه أن الثابت بالعرف ثابت بدليل يعتمد عليه كالنص حيث لانص." (٢)

قلت: فيرجع معناه إلى أن العرف حجة شرعية كالنص و إن كان دونه في القوة وهذا المعنى صحيح.

(۵) التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

معناه أن التعيين في الأمور التي لم يرد فيه نص شرعي بالعرف و العادة كالتعيين بالنص في الحكم كالأشياء التي لم ينص الشارع على كونها كيلية أو وزنية فالمرجع فيها إلى العرف.

(٢) الحقيقة تترك بالعادة والاستعمال

قال فخر الإسلام البزدوي رَحِمَ اللَّهِ اللَّهِ :

"الحقيقة قد تترك بدلالة الاستعمال و العادة، مثل الصلاة فإنها اسم للدعاء قال الله تعالى وصل عليهم أي ادع ثم سمي عبادة معلومة مجازاً لما أنها شرعت للذكر قال الله تعالى "و اقم الصلوة لذكرى" و كل ذكر دعاء

⁽۱) الأشباه ۱:۲۳۹و رسائل ابن عابدین ۲:۲۳۸

⁽٢) أصول الفقه لأبي زهرة : ٣ ١/٢

وكالحج فانه قصد في اللغة فصار اسما لعبادة معلومة حجازا لما فيه من قوة العزيمة و القصد بقطع المسافة وكذالك نظائرها من العمرة و الزكاة حتى صارت الحقيقة مهجورة و إنما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لأن الكلام موضوع لاستعمال الناس و حاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة." (1)

() المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً

قد تكلم العلامة ابن نجيم المصري رَحَمُّ اللِّلُ في الأشباه على هذه القاعدة مبسوطا و كذا تكلم عليها العلامة ابن عابدين رَحَمُّ اللِّلُ في نشر العرف. و مما يتفرع عليها أنه لو جهز الاب بنته جهازا و دفعه لها ثم ادعى أنها عارية و لابينة ففيه اختلاف و الفتوى أنه إن كان العرف مستمرا ان الاب يدفع ذلك الجهاز ملكا لا عارية لم يقبل قوله، وان كان العرف مشتركا فالقول لأب. (٢)

- (٨) العادة تجعل حكما إذا لم يوجد الصريح بخلافه
- (٩) العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه

و معناهما ظاهر، و هو أن العرف و العادة إنما يعتبر إذا لم يكن التصريح بخلافه، و إذا وجد تصريح و تسمية بخلاف العرف

⁽۱) كنز الوصول للبزدوي رَكِنُ اللَّهُ ٨٨

⁽٢) الأشباه: ١/٩٠٩

والعادة، فلا يعتبر و هذا القاعدة شرط من شرائط اعتبار العرف كما مر فيما تقدم.

(١٠) العرف غير معتبر في المنصوص عليه

و هذه القاعدة أيضاً شرط من شرائط اعتبار العرف. وقد مر شرحها في المحور الثالث، وقال في الأشباه:

"و فيما لا نص فيه من الأموال الربوية يعتبر فيه العرف في كونه كيليا أو وزنياً و أما المنصوص على كيله أو وزنه فلا اعتبار بالعرف فيه عند ابى حنيفة رَحَمُ الله ومحمد رَحَمُ الله الخ." (1)

و قال ابو زهرة:

"و ان العلماء الذين يقرون أن العرف أصل من أصول الاستنباط يقررون أنه دليل حيث لا يوجد نص من كتاب او سنة." (٢)

(۱۱) النص اقوى من العرف

و هذه القاعدة في الحقيقة تعليل لما سبق من أن العرف غير معتبر في المنصوص عليه، و حاصله أن العرف إنما لم يعتبر في المنصوص عليه لأن النص أقوى من العرف، و مسلم أن القوى لا يترك بالأدنى. (٣)

⁽١) الاشباه ١: ٢٩٧

⁽٢) أصول الفقه لأبى زهرة: ٣٤٣

⁽m) راجع الدر المختار مع رد المحتار: (m)

- (۱۲) العادة معتبرة في تقييد مطلق الكلام
 - (١٣) المطلق يتقيد بدلالة العرف
- (١٣) مطلق التسمية ينصرف إلى ما هو المعروف بالعرف

قلت: هذه القواعد مرجعها إلى معنى واحد. و هو أنه إذا أطلق في الكلام يراد به ما هو المعروف في العرف و العادة. و مثاله ما في الهداية وغيره أنه من أطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البد؛ لأنه المتعارف. (1)

قلت: وعلى هذا لوحلف لا ياكل الخبز حنث إذا أكل ما يعتاده أهل بلده، ففي القاهرة لا يحنث الا بخبز البر و في طبرستان ينصرف إلى خبر الأرز و في الزبيد إلى خبز الزرة و الدخن و لو أكل الحالف خلاف ما عندهم من الخبز لا يحنث كما في الأشباه. (٢)

و من فروع هذه القواعد، حلف لا يدخل بيتا، فدخل كنيسة أو بيت نار أو الكعبة لم يحنث؛ لأن مطلق الكلام يتقيد بما هو المتعارف بالعرف و العادة.

(١٥) للعرف عبرة في معرفة المراد بالاسم

قال العلامة عميم الإحسان المجددي رَعَمُ الله في القواعد الفقهية تعليقاً على هذه القاعدة:

⁽۱) الهداية: ۳/۳

⁽٢) الاشباه: ١/١٥٠٠

"قاله محمد رَحَمُّ الله في السير الكبير في مسئلة لو قال: آمنوني على موالي و ليس له إلا مواليات أناث لا ذكر فهن آمنات استحسانا لأن أهل اللغة بقولون للمعتقات هن موالي بني فلان كما يقولون للمعتقين و للعرف عبرة." (1)

و قال الشامي رَحَمُ الله في "عقود رسم المفتي":

"و في فتاوى العلامة قاسم التحقيق أن لفظ الواقف والموصي والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه و لغته التي يتكلم بها وافقت لغة العرب و لغة الشرع اولا." (٢)

(١٢) بخص القياس و الأثر بالعرف العام دون الخاص

و قد تكلمنا فيما سبق على هذه القاعدة. و الحاصل أن العرف إنما يخص به القياس و الأثر إذ كان عاماً، بل يترك به القياس اصلاً، كما تقدم. و اما العرف الخاص فلا يخص به الاثر و لا يترك به القياس و هذا هو معنى ما يقال إن العرف العام معتبر و العرف الخاص غير معتبر.

(١٥) إن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص

معناه: أن العرف الخاص لا يعتبر إذا عارض النص الشرعي فلا

⁽۱) قواعد الفقه: ۱۰۴ ·

 $[\]gamma \wedge \gamma$ رسائل الشامي: ا $\gamma \wedge \gamma$

يترك به القياس و لا يخص به الاثر، و اما اذا عارض النص الفقهى المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر، كما حققه العلامة الشامى رَحَمُ اللَّهُ في نشر العرف. (1)

(١٨) لا عبرة بالعرف الطارئ

قال في الأشباه: العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر، ولذا قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ فلذا اعتبر في المعاملات و لم يعتبر في التعليق.

قال الحموي رَحَمُ الله تعليقا عليه:

"اعلم أن العادة الغالبة إنما تقيد لفظ المطلق إذا تعلق بإنشاء امر في الحال دون ما يقع إخبارا عن متقدم فلا يقيده العرف المتاخر." (٢)

(19) العرف العام يثبت به الحكم العام و العرف الخاص يثبت به الحكم الخاص به الحكم الخاص

قال الشامي رَكَمُ الله في "عقود رسم المفتي" اعلم أن العرف قسمان: عام و خاص، فالعام يثبت به الحكم العام و يصلح مخصصا للقياس والأثر بخلاف الخاص فإنه يثبت به الحكم الخاص ما لم يخالف القياس أو الأثر فإنه لا يصلح مخصصاً. (٣)

⁽۱) رسائل: ۱۳۲/۲

⁽۲) الاشباه مع شرح الحموى: ۱/۱۱۳-۱۳۳

⁽m) رسائل: ا*/ ٢*٣

(٢٠) لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأيام

أي تتغير الأحكام المبنية على الأعراف و العادات، اذا تغيرت الأعراف و العادات، قال القرافي من المالكية في "الاحكام في تمييز الفتاوى و الأحكام" على ما نقله عنه العلامة أبو زهرة في كتابه "مالك و حياته":

"إن إقرار الاحكام التي مدركها العادات مع تغيير تلك العادات خلاف الإجماع و جهالة الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العادات بتغيير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة." (1)

قال الراقم: هذه قواعد عديدة، تتعلق بالعرف و العادة' انتقيت أكثرها من قواعد الفقه للعلامة عميم الإحسان المجددى البركتى، و بعضها من الأشباه و النظاهر للإمام ابن نجيم المصري رَحَمُ الله .

 ⁽۱) مالک رَحِمُ الله و حیاته و عصره و فقهه: ۳۵۲

المحور الخامس

في تعارض العرف مع أقوال الفقهاء حكم العرف إذا خالف ظاهر الرواية

العرف، قد يمكن أن يخالفه ظاهر الرواية و يوافقه قول ضعيف في المذهب فهل إذاً، يسوغ للعلماء ان يتركوا ظاهر الرواية؟ نعم يسوغ للعلماء أن يتركوا ظاهر الرواية مطلقاً سواء كان في المذهب قول ضعيف يوافق العرف أولا.

قال العلامة الشامي رَحَمُ الله في "نشر العرف":

"اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص و هي الفصل الأول و إما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد وراي و كثير منها ما يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله او لا لو لهذا قالوا في شروط الاجتهاد أنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثر من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله او لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أو لا اللزم منه المشقة و الضرر بالناس قال — قال —

و لهذا ترى مشائخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة الخ. "(١)

و كذا صرح به في كتابه عقود "رسم المفتي"، و أورد فيه مسائل كثيرة، خالف فيها المجتهدون في المذهب و المشائخ. وهي منصوصة في كتب ظاهر الرواية. و قال:

"هذا الذي جرأ المجتهدون في المذهب أهل النظر الصحيح من المتاخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرواية بناءً على ما كان في زمنه." (٢)

قلت: إنه لم يشترط وجود قول ضعيف يوافق العرف، لترك ظاهر الرواية، فعلم منه أنه يترك ظاهر الرواية إذا خلافه العرف و إن لم يكن في المذهب قول يوافق العرف. فإن كان في المذهب قول وأحق أن يتبع و يُعتبر.

العرف إذا خالف مذهبا فقهيا و وافق آخر

و العرف إن خالف مذهبا فقهيا من المذاهب الفقهية في قول من الأقوال، و وافق مذهبا فقهيا آخر في ذلك القول، فهل يجوز لأحد أن يختار القول الموافق للعرف و العادة، و إن كان خلاف مذهبه، و هل ذلك خروج عن المذهب؟

⁽۱) رسائل ابن عابدین: ۱۲۵/۲

⁽۲) رسائل: ۱/۵۵

قلت: لم أر من تعرض لهذا السوال صريحا و لكن يمكن تخريج المسئلة بما قال الفقهاء في هذا الصصدد.

قال الشامي رَحَمُ الله في "عقود رسم المفتى":

"ربما عدنوا عما اتفق عليه أئمتنا لضرورة و نحوها كما مر في مسئلة الاستئجار على تعليم القرآن و نحوه من الطاعات التي في ترك الاستئجار عليها ضياع الدين كما قررناه سابقا فح يجوز الإفتاء بخلاف قولهم قال والحاصل أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لا يخرج عن مذهبه إذا رجحه المشائخ المعتبرون و كذا ما بناه المشائخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة و نحو ذلك، لا يخرج عن مذهبه لأن ما رجحوه لترجيح دليله عندهم ماذون به من جهة الإمام." (۱)

و بهذا يتضح أمران:

ا - أنه يجوز العدول عما اتفق عليه أئمتنا الحنفية إذا دعت إليه الضرورة.

۲ أنه لا يعد الخروج عن المذهب إذا بناه المشائخ على
 العرف الحادث لتغير الزمان.

و معلوم أن المشائخ أفتوا بجواز الاستئجار على تعليم القرآن و الإقامة و الأذان و غير ذلك من الطاعات، مع أن ذلك مخالاف

⁽۱) عقود رسم المفتى، رسائل: ۲۵/۱

لما اتفق عليه الإمام أبو حنيفة و الإمام أبو يوسف و الإمام محمد رجم الله نعم هو جائز عند الإمام الشافعي رَحَمُ الله أنه فعدلوا إلى مذهب الشافعي لتغير الأحوال و الأيام. و لم يعد ذلك الخروج عن المذهب. قلت: فكما أنه لا يعد العدول عما اتفق عليه أئمة المذهب للضرورة التي دعت إليه خروجا عن المذهب، فكذا لا يعد ذلك خروجاً عن المذهب إذا عدل عنه للعرف؛ لأنه ماذون فيه من جهة الإمام، حتى لو كان حياً لفال بالعرف الحادث. والله اعلم

هل اتباع العرف الحادث واجب؟

و لا يخفى أن ببعض الأحكام إنما بناها الفقهاء على عرف أهل زمانهم كما سبق في كلام الشامي رَحَمُ الله فإن تغير العرف و العادة فهل يجب اتباع العرف الحاضر هو جائز فقط؟ أو يفتى بما أفتى به الفقهاء المتقدمون في زمانهم؟

فالذي يظهر من عبارات العلماء، أنه يجب اتباع العرف الحاضر، و لا يجوز الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية؛ بل افرط الإمام القرافي و قال:

إن إقرار الأحكام التي مدركها العادات مع تغيير تلك العادات خلاف الإجماع و جهالة الدين؛ بل كل ما هو في الشريعة يتبع العادات يتغير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة. (1)

⁽۱) حكاه أبو زهرة في "مالك و حياته": ٣٥٦

يظهر من هذا العبارة، أن إقرار الأحكام العرفية على ما هي عليه ساباً، خلاف الإجماع، فيجب اتباع العرف الحادث.

وقال الشامي رَحِمَ أُلْلِاللهُ :

"إن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان و أهله، و إلا يضيع حقوقا كثيرة و يكون ضرره أعظم من نفعه." (1)

و تشهد هذا العبارة على المفتي لا يجوز له الجمود على الأحكام التي بناها الفقهاء المتقدمون على العرف الماضي في زمانهم؛ بل يجب عليه أن يراعي العرف الحاضر و العادة الحادثة، فمن لم يفعل ذلك ضل و أضل، و حرّم ما حلّ و أحلّ ما حرّم، وتلزم منه مفاسد كثيرة من تحليل حرام و تحريم حلال، و إيجاب ما لم يوجبه الله و تغيير دين الله و الكذب على الله و على رسول الله. فلذا يجب على المفتي أن يفتي في المسائل المبنية على الأعراف و العادات. كما اعتاده الناس في زمانه لا بما اعتاده الفقهاء المتقدمون في زمانهم الماضي، و هذا من البدهي الذي لا يحتاج إلى دقيق من الفهم و عريض العلم.

نعم، على المفتي الذي يفتي بالعرف و العادة أن يكون له نظر سديد و معرفة كامة بالأحكام الشرعية و الشروط المرعية والعادات

⁽۱) نشر العرف، رسائل: ۱۳۱/۲

العروفة و معرفة أن هذا العرف خاص أو عام و إنه مخالف للنص أو لا، كي لا يفتى بالعرف فيما ورد فيه نص من الشارع أو يفتي بالعرف الخاص فيما عارضه النص أو القياس فيضل و يُضل.

و هذا آخر ما أردت إيراده في هذه العجالة راجيا من الله تعالى ان يُعدها لى في الآخرة

فقط حرره العبد محمد شعيب الله عفي عنه المدير بالجامعة الإسلامية مسيح العلوم، بنغلور



تذئيل

مسالك الأئمة في اعتبار العرف

لا يخفى علينا أن جمهور الأئمة و الأكثر من العلماء ، يعدون العرف أصلاً من أصول الفقه و يأخذونه مصدراً من المصادر الشرعية، فقهاء المذاهب الأربعة، فقد اختلفوا فيه،ذهب الحنفية و المالكية إلى اعتبار العرف والعادة في الشرعيات، بينما الشافعية والحنابلة لم يحترموه كالحنفية والمالكية، نعم يظهرمن كتب الشافعية و الحنابلة في الفروع، أنهم اعتبروه أيضا في الجملة، والحاصل ان فقهاء المذاهب الاربعة كلهم اعتبروا العرف في الجملة أما الحنفية والمالكية فإنهم جلعوه مصدرا مستقلا للتشريع و لذا قالوا: "الثابت" بالعرف كالثابت بالنص، وأما الشافعية و الحنابلة فإنهم و ان لم يجعلوه مصدراً مستقلا، يعترونه في الجمله و لذا ادعى بعض العلماء الإجماع على اعتبار العرف. قال الإمام القرافي من أئمة الماليكة في الفروق على ما نقله الأستاذ عبد الكريم زيدان في كتابه "المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية" فقال القرافى:

"الأحكام المترتبة على العادات قدور معها أينما

دارت و تبطل معها اذا بطلت __ و بهذا القانون تعتبر جميع الأحكام الشرعية المرتبة على العوائد و هو تحقيق مجمع عليه بين العلماء." (1)

فالحاصل أن اعتبار العرف قدر مشترك بين المذاهب، يلعم ذلك من تتبعها، و هذا نصوص في هذا الصد.

الحنفية

مذهب الحنفية في اعتبار العرف ظاهر، قال ابن نجيم رَعَمُ السِّلُ في الأشباه:

"اعلم أن اعتبار العرف و العادة يرجع اليه في الفقه في مسائل كثيرة، حتى جعلوا ذلك أصلاً." (٢)

المالكية

والمالكية كالحنفية ياخذون بالعرف. قال أبو زهرة رَعَمُ للله في كتابه: "مالك و حياته": و الفقه المالكي كالفقه الحنفي ياخذ العرف ويعتبره أصلاً من الأصول الفقهية فيما لا يكون فيه نص، قطعي بل إنه أو غل في احترام العرف أكثر من المذهب الحنفي لأن المصالح دعامة الفقه المالكي في الاستدلال. (٣)

⁽۱) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية: ٢٠٧

⁽٢) الأشياه: ١/٢٩٥

⁽٣) مالک و حیاته: ٣٥٣

الشافعية

قال ابن حجر العسقلاني رَحَمُ الله في فتح الباري:

"الشافعية إنما أنكروا العمل بالعرف إذا عارضه النص
الشرعي أو لم يرشد النص الشرعي إلى العرف." (1)
فهذا ابن حجر الشافعي، يقرر أن العرف يعمل به عند الشافعية اذا لم يعارضه النص الشرعي و أرشد إليه النص الشرعي. قال الراقم: إن الإمام الشافعي رَحَمُ الله و جدناه ياخذ بالعرف في كتابه "الأم" و إليك نصّه قال في مسائل الإجارة

ليس لک أن تسكنها (أى الدار المستاجرة) رحى دابة و لا عمل حداد و لا قصار و لا سكنى تضر بالبناء و لا ببين و لك المعروف من سكنى الناس. (٢)

فهذا رجوع إلى العرف و العادة في المسائل التي لا نص فيها من الشارع، و كذا وجدنا الإمام الشافعي رَحَمُ الله يعتبر العرف اللفظي، قال:

"إذا خلف الرجل أن لا يدخل دار فلان، فرقى فوقها فلم يدخلها و إنما دخوله أن يدخل بيتها منها أو عرصتها." (٣)

⁽۱) فتح الباري ٩/٥١٠

⁽٢) كتاب الأم للإمام الشافعي ١٩٢/٣

⁽٣) الأم ١/٣٤

قلت: هذا المسئلة مبنية على العرف اللفظي في لفظ الدخول، كما لا يخفى، و الله اعلم. و سيأتي كلام ابن قدامه الحنبلي رَحَمُ الله يصرح فيه بأن الشافعي يعتبر العرف حيث لا نص.

الحنابلة

قال ابن قدامة الحنبلي رَحْمُ اللَّهُ في المغنى:

"فصل في معرفة المكيل و الموزون المرجع في ذلك إلى العرف بالحجاز إلى أن قال و ما لا عرف له بالحجاز يحتمل و جهين: أحدهما يرد إلى أقرب الأشياء شبها له بالحجاز كما أن الحوادات ترد إلى أشبه المنصوص عليه بها، و هو القياس. و الثانى: يعتبر عرفه في موضعه، فإن لم يكن له حد في الشرع كان المرجع فيه إلى العرف كالقبضو و الاحتراز و التفرق. و هذا قول أبي حنيفة رَكَمُ اللهُ و على هذا إن اختلف البلاد فالاعتبار بالغالب فإن لم يكن غالب بطل هذا الوجه و تعين الأول، و مذهب الشافعي على هذين الوجهين." (۱)

هذا العبارة واضحة الدلالة على أن للعرف اعتباراً عند الحنابلة و كذا عبد الشافعية، و قال العلامة أبن تيمية الحنبلي رَحَمُ السِّلُ في الفتاوى:

"الأسماء التي علق الله بها الاحكام في الكتاب (۱) المغنى لابن قدامة ٢٢-٢١/٣ والسنة، منها ما يعرف حده و سماه بالشرع، و منه ما يعرف حده باللغة – و منه ما يرجع إلى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحسب عادتهم. "(۱)

و قال ابن القيم الجوزي الحنبلي في إعلام الموقعين:

"لا يجوز له (للمفتي) أن يفتى فى الإقرار و الإيمان والوصايا و غيرها مما يتعلق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ دون أن يعرف عرف أهلها و المتكلمين بها، فيحملها على ما اعتادوه و عرفوه و ان كان مخالفا لحقائقها الأصلية." (٢)

و كل ما تقدم يدلنا على أن الأئمة من الفقهاء قد اعتبروا العرف و عملوا به، و ليس فيه خلاف.

فقط محمد شعيب الله خان

⁽¹⁾ مجموعة الفتاوى لابن تيمية: 10/19

⁽⁷⁾ إعلام الموقعين لابن القيم: 77/7





النَّفْ يَظُلُ

حضرت مولا نامفتی مهر بان علی برط وتوی مرحم کالولاً گا خلیفه حضرت اقدس فقیه الاسلام مرحم کالولاً گا

عزيز ممحترم جناب مولوى محمد شعيب الله صاحب سلمه الله تعالى السلام عليكم ورحمة الله وبركاتهم

آپ کارسالہ الموسوم "عرف الزهرة فی تحقیق مسح الرقبة" کے مسودہ کے مطالعہ کاشرف حاصل ہوا، حضرات اہل علم کے لیے آپ نے بڑا مفیداور کارآ معلمی خزانہ جمع فرمادیا ہے اورسے رقبہ کے متعلق جو بعض حدیثوں پرضعف کا غبار پڑا ہوا بعض کم بیناؤں کونظر آتا تھا، آپ نے محد ٹانہ کلام سے کیا خوب اس کوصاف کر دیا ہے، اس طرح آبخناب نے مسیح رقبہ کے باب میں احناف کی جمایت کا بھر پورجق ادا کیا ہے۔ فجز اکم الله تعالیٰ خیر الجزاء فی الدنیا و الآخرة، حق تعالیٰ قبولیت سے نوازیں اور کج فہموں کے لیے ہدایت کا ذریعہ اور آپ کے لیے نجات کا وسیلہ بنا کیں۔ درخواست: اگر رسالہ عربی میں ہوجائے، تو میرے خیال سے آپ کا یہ عظیم کا رنا مہ بن جائے ۔ والسلام۔

احقر مهر بان علی بره وتوی (خادم تغلیمات مدرسه عربیه امدا دالاسلام هرسولی ضلع مظفر نگر (یوپی) ۸-۱۲/۳ م



بِيُمْ الْجُهُمُ الْمُعْلِينِ

المقتنين

نحمده ونصلي على رسوله الكريم وعلى آله وأصحابه الطاهرين، أما بعد:

معروض ہے کہ جس طرح بہت سارے مسائل میں بعض لوگ احناف پر مخالفت حدیث اور ان کے بعض مسائل پر بے دلیل ہونے کا الزام رکھتے ہیں، اسی طرح بعض لوگ مسے رقبہ (یعنی وضوء میں گردن کے سے) کے بارے میں احناف کو بدعتی اور مسے رقبہ کو بدعت قر اردیتے ہیں اور انتہا ہے کہ جس حدیث سے سے رقبہ پر استدلال کیا جاتا ہے اس کوموضوع کہتے ہیں اور اینے قول کی تائید میں علامہ نووی رَحِمَهُ لاللهُ کا قول پیش کردیتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ سے رقبہ کی حدیث موضوع ہے جس سے استدلال حائر نہیں۔

مگران مخالفین کو به نظر نہیں آتا کہ اگر ایک علامہ نووی رَحِمَیُ لاللہ نے مسے رقبہ کی حدیث سے احتجاج حدیث کوموضوع کہا ہے تو ہزاروں علما ان کے خلاف مسے رقبہ کی حدیث سے احتجاج اور اس سے استدلال کو درست قرار دیتے ہیں اور بید نظر آتا ہے کہ علامہ نووی رَحِمَیُ لاللہ کی اس بات پر حضرات علمانے تعقب کیا ہے، اور ان کی اس بات کو حجے سلیم نہیں کیا ہے۔

پھر یہ بھی دیکھنا جا ہیے کہ علامہ نووی رَحِمَا اللّٰہ نے اس سلسلے کی کون سی حدیث کو

اوراس سے بھی بڑھ کریہ کہ بعض لوگ حنفیہ کوالزام دینے کے شوق میں کتب حنفیہ کے بعض اردوتراجم سے علامہ نووی رَحِکَمُ لُولِیُہُ کا نام حذف کر کے بحض ان کا قول نقل کر دیتے ہیں اورعوام کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ کتب احناف میں بھی مسے رقبہ کو برعت اوراس کی حدیث کوموضوع لکھا ہے؛ مگر حنفی علما اس کو چھپاتے ہیں اورعوام کو جہل میں ڈالتے ہیں۔ چنال چہ ایک صاحب نے اپنی کتاب ' حدیث خیروش' میں ' عین الہدایہ' کے حوالہ سے لکھا ہے: '' گردن کا مسے بدعت ہے اوراس کی حدیث موضوع ہے' ۔ ہم یہ اوراس جیسی دوسری بعض تلبیسات کو پڑھ کر فرط حیرت سے دم بخو درہ گئے؛ کیوں کہ حقیقت حال ہے ہے کہ ان کتابوں میں یہ بعض لوگوں کا ایک قول نقل کیا گیا ہے، چنال چہ اس جگہ علامہ نووی رَحِمُ اللّٰہُ کا نام مٰدکور ہے، یہ قول احناف کا نہیں ہے۔

اس کی مثال توالیی ہی ہے جیسے کسی عیسائی نے قرآن باک سے عیسٰی ﷺ لَیْنَا لَشِیَالاً مِنْ کَا اللّٰہ کا بیٹا ہونا ثابت کیا تھا کہ قرآن میں صاف موجود ہے 'مسیح بن اللهٰ' حال آں کہ بیقر آن کا قول اور فیصلہٰ ہیں ہے؛ بل کہ قر آن نے نصاریٰ کا قول نقل کیا ہے۔ بیلوگ بھی اسی طریقہ سے استدلال فر ماتے ہیں۔

الغرض جب اس شم کی با تیں در پیش آئیں، تو خیال ہوا کہ چند سطوراس سلسلے میں حوالہ قرطاس کی جائیں، اس سے یہ امیدتو نہیں کہ مخالفین مان جائیں گے؛
کیوں کہ ان کارویہ بار ہادیکھا جاچکا کہ بعد وضوح حق بھی ماننے کو تیار نہیں ہوتے؛
البتہ متر دّدین اور موافقین کوضرور فائدہ ہوگا اور اسی طرح متلاثی حق ضرور منتفع ہوگا،
انشاء اللہ تعالیٰ۔

اب بنام خدانشروع کرتا ہوں اوراس رسال کا نام "عُرف الزهرة فی تحقیق مسح الرقبة" رکھتا ہوں اورآخر میں علما کرام سے گزارش کرتا ہوں کہا گر کوئی سہوو خطا دیکھیں، تو اصلاح فر ما کر دامن عفو میں احقر کوجگہ عطافر ما نیں، پھر سجی حضرات سے استدعاء دعاء خبر کرتا ہوں۔

فقط محمد شعیب الله خان عفی عنه ۲/شعبان/۴ ۱۴۰ه

بشالتالجالجي

فصل

سب سے پہلے ہم بید کیھتے ہیں کہ گردن کے مسلہ میں حضرات علما کرام وائمہ وائمہ وائمہ عظام کے کیا خیالات ونظریات ہیں اور انھوں نے کیا مسلک اختیار کیا ہے۔ مذا ہب ائمہ

وضوء میں مسح رقبہ (گردن کے سح) کا کیا حکم ہے اس کے بارے میں علما وائمہ کے تین قول ملتے ہیں:

(۱) ایک قول بہ ہے کہ بہ مکروہ و بدعت ہے، امام مالک ترحمَیُ لالِاُنُہ کا یہی مسلک ہے، چناں چہ مالک کی کتابوں میں سے التاج الاکلیل اور مختصر خلیل اور الشرح الکبیر میں سے رقبہ کو مکروہ وغیر مستحب لکھا ہے۔ (۱)

اورامام شافعی اورامام احمد رحِمَهَا (لالله کے دوقولوں میں سے ایک قول بہی ہے (۲)

(۲) دوسراقول بیہ ہے کہ سے رقبہ ستحب ہے، امام شافعی اورامام احمد رحِمَهَا (لالله کا بہی قول ہے۔ چنال چہمسلک حنبلی کی کتاب "المحرد فی الفقه" میں ہے کہ سے عنق کے مسئون ہونے کے بارے میں دوقول ہیں۔ (۳)

- (۱) التاج الأكليل: ۱/۲۲۲،،مختصر خليل: ۱/۱۰/۱لشرح الكبير: ۱/۱۰۰
 - (٢) شرح زيدبن رسلان: ١/٢٦/١لانصاف: ١/١٣٤/١لمحرر: ١/١١
 - (٣) المحرر في الفقه: ١٢/١

عرف الزهرة في مسح الرقبة عريجي المرقبة

اورالمبدع میں بھی دوقولوں کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ مسنون ہونے کوغذیتہ میں اور ابن الجوزی اور ابن رزین رحِمَهَا (لاِنْهُ نے اختیار کیا ہے۔ ⁽¹⁾

اور ابن تیمیہ رَحِمَیُ لُالِیْ نے بھی شرح العمد ۃ میں لکھا ہے کہ ایک روایت میں گردن کامسے مستحب ہے۔(۲)

اورمرداوی رَحِمَهُ لَالِالله نے الانصاف میں جوبیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں حنابلہ کے دوقول ہیں: ایک بیہ کہ مسنون نہیں ہے اور اس کو متعدد اصحاب نے اختیار کیا ہے اور اس کو صحیح کہا ہے اور دوسرا قول بیہ ہے کہ بیہ مسنون ہے اور اس کو بھی متعدد حضرات نے اختیار کیا ہے ، غذیتہ میں اور ابن الجوزی ، ابو البقاء ، ابن الصیر فی اور ابن رزین رحمہ (للہ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ اصح قول ایسی ہے۔ (۳)

اور شافعی فقد کی ایک اور معروف کتاب ''دو ضه الطالبین'' میں ہے کہ اٹھارویں سنت گردن کامسح ہے، کیا بیسنت ہے یامسخب ہے؟اس میں دووجہ بعنی دو قول ہیں۔(۴)

علمائے حنفیہ کے نزد یک بھی مسے رقبہ مستحب ہے اور ان کی کتب فقہ معتبرہ مشہورہ میں سے وقاید، شرح الوقایة، نقاید، کنز الدقائق، الدر المختار، دالمحتار، فیر سے وقاید، شرح الوقایة، نقاید، کنز الدقائق، الدر المختار، دالمحتار، نور الایضاح اور مراقی الفلاح، طحطاوی علی المراقی وغیرہ صدیا کتب

⁽۱) المبدع: ١/١١١

⁽٢) شرح العمدة: ١٩٣/١

⁽m) الانصاف : ا/١٣٤

⁽٣) روضة الطالبين: ١/١١

عرف الزهرة في مسح الرقبة كالمسكالات

میں اس کا ذکر کیا گیا ہے اور مستحب قرار دیا ہے۔ (۱)

ر س تیسراقول بعض شوافع وغیرہ سے منقول ہے کہ سے رقبہ سنت ہے، جیسا کہ حافظ ابن جمر رَحِکُ اللّٰہ فی نقل اللہ عنص الحبیر "میں اور علامہ شوکا نی رَحِکُ اللّٰہ فی کتاب نیل الاوطار" میں امام شافعی رَحِکُ اللّٰه کے شاگر دعلامہ رویانی رَحِکُ اللّٰه کی کتاب "بحر" سے قبل کیا ہے کہ ہمارے اصحاب نے (مسے رقبہ) کوسنت کہا ہے۔ (۲) اور امام غزالی رَحِکُ اللّٰہ نے فقہ شافعی پر اپنی کتاب "الموسیط" میں اس کو سنتوں میں شار کیا ہے۔ (۳)

حاصل میہ کہ مسکلہ اگر چہ مختلف فیہ ہے؛ مگر بدعت کے قول سے زیادہ سنیت واستخباب کے قول سے زیادہ سنیت واستخباب کے قول کوعلما وائم کہ نے اختیار کیا ہے، جبیبا کہ کتب مذاہب اربعہ کے مطالعہ سے اوران کے ممل سے ریہ بات واضح ہوجاتی ہے۔

⁽۱) ويكمو: المبسوط: ا/ ۸، البحر الرائق: ا/ ۲۹، فتح القدير: ا/ ۳۱، بدائع: ا/ ۱۱، مراقى الفلاح: ۲۸

⁽٢) تلخيص ا/٣٣٠ نيل الاوطار: ١٥٩/١

⁽٣) الوسيط: ١/ ٢٨٨

⁽٣) كفاية الاحيار: ا/٥٣

عرف الزهرة في مسح الرقبة على المسلم الرقبة على المسلم الرقبة على المسلم الرقبة المسلم المسلم

بدعت ہونے کا قول ضعیف ہے

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اکثر علما کے نز دیک مسح رقبہ کے بدعت ہونے کا قول ضعیف و کمزور ہے؛ اسی لیے اکثر علمانے بدعت ہونے کے قول کو بصیغهٔ تمریض بیان کیا ہے اور اس قول کوضعیف ہونا بھی جا ہیے؛ کیوں کہ اس کو بدعت قرار دینے والوں کے نز دیک اس کے بدعت ہونے کی وجہ عدم ثبوت ہے کہان حضرات مانعین کے نز دیک کوئی روایت یا پیر ثبوت کوئیس پہنچی ۔ چناں چہ علامہ نو وی رَحِمَ گاللِاگ جنھوں نے مسح رقبہ کو بدعت قرار دیا ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں نبی کریم صَلَىٰ الْفِيغَلِيْهُ وَسِيلُم سے كوئى شي ثابت نہيں، جبيبا كەابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ نيان سے تلخيص الحبير ميں نقل فرمایا ہے اور جو ثابت تھی اس کوانہوں نے موضوع قرار دے دیا۔ مگرکون نہیں جانتا کہ جس بات براستدلال کی عمارت رکھی گئی تھی وہ اگر متزلزل ہو جائے ، تو استدلال بھی ملیا میٹ ہوکررہ جاتا ہے ، تو اگر علامہ نو وی رَحِمَ اللّٰہ اور بعض دیگر بزرگوں کے نز دیک اس سلسلے میں کچھ بھی ثابت نہیں ہوا،تو ضروری نہیں کہ دوسر بے حضرات بھی تہی دامن ہوں اور جب بیہ ثابت ہوگیا ہے کہ دیگرعلما کے باس اس سلسلے میں متعدد روایات ثابت ہیں ،تو پھرعلامہ نو وی رَحِمَهُ لاللہ کا استدلال بے جان ہوکررہ گیا؛ لہذا بیقول ضعیف ہوا۔

علامه نووي رحمَهُ لاينْهُ برعلما كاا نكار

اسی لیے متعدد حضرات علمانے امام نووی رَحِمَیُ لُالِیْنُ کی جلالت شان کے باوجود اس مسئلے میں ان پرا ذکار کیا ہے اور ان کے اس کو بدعت کہنے پر اور اس کی حدیث کو موضوع قر اردینے بران کارد کیا ہے۔

عرف الزهرة في مسح الرقبة كالمجالات

چناں چہ علامہ ابن ججرعسقلانی رَحِی گلائی نے تلخیص الحبیر میں ابن الرفعہ کا امام نووی رَحِی گلائی نے نووی رَحِی گلائی نے جو یہ کہا کہ سے رقبہ بدعت ہے یہ جس کا حاصل یہ ہے کہا مام نووی رَحِی گلائی نے جو یہ کہا کہ سے رقبہ بدعت ہے یہ جے نہیں ؛ کیوں کہ امام بغوی رَحِی گلائی جوائمہ کہ حدیث میں سے ہیں انھوں نے اس کومستحب کہا ہے اور اس کاما خذ حدیث واثر ہی ہوسکتا ہے ؛ کیوں کہ یہ بات محض قیاس سے نہیں کہی جاسکتی ۔ (۱)

علامه يتمى شافعى رَحَمُ الله كُنْ المقدمة الحضرميه "كى شرح" المنهج القويم" مين فرمايا:

"قال النووي: إنه بدعة و خبر "مسح الرقبة أمان من الغل" موضوع لكنه متعقب بأن الخبر ليس بموضوع ". (امام نووى رَحَمُ اللّهُ فَ لَهُ كَهَا كَهُرُدُن كَاسِح بدعت بهاور بيحديث كها كهردن كاسح بدعت بهاور بيحديث كهردن كاسح طوق سيامن به موضوع ومن گر ت به اليكن اس بات پرتعا قب كيا گيا به كه بيحديث موضوع نهيں به (٢) اور دوسر بي شافعي فقيه علامه شرواني رَحَمُ اللّهُ في كها:

"وقال النووي إنه بدعة و خبر مسح الرقبة أمان من الغل موضوع لكنه متعقب بأن الخبر ليس بموضوع. وقال الكردي عليه: والحاصل أن المتأخرين من أئمتنا قد قلدوا الإمام النووي في كون الحديث لا أصل له ولكن كلام المحدثين يشير إلى أن الحديث له طرق

⁽۱) التلخيص الحبير: ۹۲/۱

⁽⁷⁾ المنهج القويم: 1/2

عرف الزهرة في مسح الرقبة علي المرتبة عرف الزهرة في مسح الرقبة

وشواهد يرتقي بها إلى درجة الحسن."

(امام نووی رَحِن الله نے کہا کہ گردن ایک مسح بدعت ہے اور یہ حدیث کہ گردن کا مسح طوق سے امن ہے موضوع ومن گھڑت ہے؛
لیکن اس بات پر تعاقب کیا گیا ہے کہ بید حدیث موضوع نہیں ہے اور علامہ کردی رَحِن الله نے اس پر لکھا ہے کہ حاصل یہ ہے کہ ہمارے متاخرین ائمہ نے اس حدیث کے بے اصل ہونے کی بات میں امام متاخرین ائمہ نے اس حدیث کے بے اصل ہونے کی بات میں امام نووی رَحِن الله کی تقلید کرلی ہے ؛لیکن محدثین کا کلام اس بات کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ اس حدیث کے متعدد طرق اور شواہد ہیں جن کی وجہ سے یہ حسن کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔)(۱)

اور علامہ شوکانی رَحِمَ گالاِللَّ نے متعددروایات مسح علی الموقبہ کے ثبوت میں نقل کرنے کے بعد فرمایا:

"وبجميع ذلك تُعلَمُ أنّ قول النووي: 'مسحُ الرقبة بدعةٌ وأنّ حديثه موضوعٌ مجازفةٌ، وأعجب من هذا قوله: ولم يذكره الشافعي ولا جمهور الأصحاب، وإنّما قاله ابن القاص وطائفةٌ يسيرةٌ فإنّه قال الروياني من أصحاب الشافعي في كتابه المعروف بـ " البحر" ما لفظه: قال أصحابنا هو سنةٌ. وتعقب النوويَ أيضاً ابنُ الرفعة بأن البغوي وهو من أئمة الحديث قد قال الرفعة بأن البغوي وهو من أئمة الحديث قد قال باستحبابه ، قال: ولا مأخذ لاستحبابه إلا خبر أو أثر ؛ لأن

⁽۱) حاشية الشرواني: ۱/۲۲۱

هذا لا مجال للقياس فيه."

(ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ علامہ نووی رَحِمَهُ لاللّٰہُ کا قول کہ''مسح رقبہ بدعت ہے اوراس کی حدیث موضوع ہے''مُجازفۃ (لیعنی اٹکل اور بے نگی بات ہے) پھرفر مایا کہاس سے بھی زیادہ عجیب علامہ نووی رَحِمَ اللّٰہ کا پہنول ہے کہ اس کونہ امام شافعی رَحِمَ اللّٰہ نے ذکر کیا، نہ جمہوراصحاب نے ،اس کوتوبس ابن القاص رَحِمَهُ اللَّهُ نے ایک اور جھوٹی جماعت نے ذکر کیا ہے (تعجب) اس لیے کہ اصحابِ شافعی میں سے علامہ رویانی رَحِمَهُ لاللہ نے اپنی کتاب میں جو کہ بحر سے مشہور ہے، فرمایا کہ ہمارے اصحاب نے (مسح رقبہ) کوسنت کہا ہے۔ پھرلکھا: ابن الرفعه رَحَمُ اللِّلَيْ نِي بِهِي علامه نووي رَحَمُ اللِّلْيُ كا تعقب كيا ہے كه علامہ بغوی رَحِمَ اللّٰہ جو کہ ائمہ حدیث میں سے ہیں، مسم رقبہ کے استحباب کے قائل ہیں۔ (ابن الرفعہ) نے کہا کہ اس (مسح رقبہ) کا ماخذ خبریا اثر ہی ہے؛ اس لیے کہاس میں قیاس کومجال نہیں۔)(۱) علامه شوکانی ترحمَهُ الله این این دوسری کتاب "السیل الجواد" میں بھی ان يرنفتر كياہے، وہ كہتے ہيں:

" أقول: لم يثبت في ذلك شيء يوصف بالصحة أو الحسن، وقد ذكر ابن حجر في التلخيص أحاديث وهي وإن لم تبلغ درجة الاحتجاج بها فقد أفادت أن لذلك أصلا لا كما قال النووي: إن مسح الرقبة بدعة وأن

⁽۱) نيل الاوطار: ۲۰۲/۱

حديثه موضوع، وقال ابن القيم رَحَنُ الله في الهدي: لم يصح عنه في مسح العنق حديث البتة ،وهذا مسلم ولكن لا تشترط الصحة في كل ما يصلح للحجية فإن الحسن مما يصلح للحجية.

(میں کہتا ہوں کہ اس بارے میں کوئی الیمی حدیث ٹابت نہیں جو سیحی یا حسن کہی جاسکے اور ابن حجر رَحَمُ اللّٰہ فی نے تلخیص میں متعدد احادیث نقل کی ہیں اور وہ اگر چہ کہ درجہ احتجاج کونہیں پہنچتیں ، تا ہم یہ بتاتی ہیں کہ اس کی کوئی اصل موجود ہے ، ایسانہیں جیسے نووی نے کہا کہ گردن کا مسیح بدعت ہے اور اس کی حدیث موضوع ہے اور جیسے ابن القیم کا مسیح بدعت ہے اور اس کی حدیث موضوع ہے اور جیسے ابن القیم رُحِمُ اللّٰہ صَلَیٰ لاَنہ کہ گردن کے مسیح کے بارے میں کوئی حدیث رسول اللّٰہ صَلَیٰ لاَنہ کہا کہ گردن کے مسیح کے بارے میں کوئی حدیث رسول اللّٰہ صَلَیٰ لاَنہ کہا کہ گردن کے مسیح طور پر ثابت نہیں ، یہ مسلم ہے ؛ مگر ہر قابل احتجاج حدیث کے لیے صیحے ہونا شرطنہیں ہے ؛ کیوں کہ حدیث حسن بھی احتجاج کے قابل ہوتی ہے۔) (۱)

الحاصل علامہ نووی رَحِمُ گُلاِنْ گاہ قول کہ سے رقبہ بدعت اوراس کی حدیث موضوع ہے نا قابل قبول ہے؛ کیوں کہ حدیث بھی متعدد طرقاور شواہد کی روشنی میں کم از کم حسن قرار یاتی ہے اوراس کی بنام مسمح رقبہ کا سنت یا مستحب ہونا بھی ثابت ہوجا تا ہے۔

گردن کامسے سنت ہے یامستحب؟

اب رہی ہیہ بات کہ سے رقبہ کے بارے میں بدعت ہونے کے علاوہ جواور دوقول ہیں ،ان میں سے کون راجے ہے؟ تواس کے جواب سے بل ضروری ہے کہ ہم

⁽۱) السيل الجرار: ١/٩٠

عرف الزهرة في مسح الرقبة على المرقبة على النومة في مسح الرقبة المرتب كلي المرتب كافيصله كريس كه كون سنت ومستحب كي تعريف اوران ميس فرق بيان كريس ، پھراس كافيصله كريس كه كون رانج ہے۔

علامه ابن تجیم مصری رَحِمَهُ لُولِنَّهُ نے اپنی مشہور کتاب "البحر الرائق" میں سنت کی اصطلاحی تعریف پر بحث کرتے ہوئے جو فیصلہ فر مایا ہے وہ یہ ہے:

"إن السنة ما و اظب النبی صَلَی لُولِهُ عَلَیْ وَسِیَا کُم علیه لکن إن

كانت لا مع الترك فهى دليل السنة المؤكدة ، وإن كانت مع الترك أحياناً فهى دليل غير المؤكدة ، وإن اقترنت بالإنكار على من لم يفعله فهى دليل الوجوب ، فافهم".

(سنت وہ ہے جس پرنبی کریم مَلیٰ لاَنهٔ البَوسِنے کم نے مواظبت فرمائی ہو؛ لیکن یہ مواظبت بلاترک ہوئی ہے، توبیسنت موکدہ ہونے کی دلیل ہے اور اگر بھی ترک کے ساتھ ہے، توبیسنت غیر موکدہ ہونے کی دلیل ہے اور اگر بھی ترک کے ساتھ ہے، توبیسنت غیر موکدہ ہونے کی دلیل ہے اور اگر اس کے نہ کرنے والے پرانکار بھی ہوا ہے، توبیہ وجوب کی دلیل ہے، خوب سمجھلو۔) (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ سنت وہ ہے جس بر نبی کریم صَلیٰ لاَیہ َ عَلَیْ لَاِیہ َ کَانِی لَاِیہ َ عَلَیْ لَاِیہ َ کَانِ مواظبت (ہمیشگی) فرمائی ہو۔علامہ شامی رَحَمَ گُلاِیْن نے بھی ''ددالمحتاد'' میں سنت کی تعریف میں مواظبت کو لمحوظ رکھا ہے۔(۲)

اورمستحب کی تعریف ''البحرالرائق'' میں یہ کی گئی ہے کہ جس فعل پرآپ نے مواظبت نہیں فرمائی اورکسی چیز کو پہند فرما کر بھی آپ نے اس کونہیں کیا، تو یہ بھی اس

البحرالوائق: ا/ ١٤

⁽۲) ردالمحتار: ۱۰۲/۱

میں داخل ہے۔اس کوعلامہ شامی رَحِمَهُ اللّٰہُ نے ردالمحتار میں راج قرار دیا ہے۔(۱) حاصل بہ نکلا کہ جس بر نبی کریم صَلیٰ لائِلَة لَيْرِيكِم نے مواظبت فرمائی ہے وہ سنت ہے اور جس پر مداومت نہیں فر مائی بارغبت فر ما کربھی اس کونہیں کیا ،تو یہ مستحب ہے۔ اس تمہید کے بعد ملاحظہ فرمایئے کہ نبی کریم صَلَیٰ لاَیْ عَلیْہُوئِ کُم سے بلاشبہ سے رقبہ ثابت؛ بل کہ اس کی طرف رغبت دلا نا بھی ثابت ہے جبیبا کہ آ گے چل کرمعلوم ہوگا؛ مگرآپ کا مواظبت ومداومت کرنا ثابت نہیں؛ اس لیے سنیت کا قول مرجوح ہے اور استحباب کا قول راجے ہے، رہایہ سوال کہ پھر بعض حضرات نے اس کوسنت کس بنیا دیر کہا تو عرض ہے کہ جن حضرات نے مسح رقبہ کوسنت فرمایا ہے، وہ اصطلاحی تعریف کے اعتبار سے نہیں؛ بل کہ لغوی معنی کے اعتبار سے ہے؛ کیوں کہ سنت کے معنی طریقہ کے ہیں کہ دین اسلام میں یہ بھی مشروع طریقہ ہے، یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بہاں سنت کا لفظ مستحب کے معنے میں ہو؛ کیوں کہ لفظ سنت بھی مستحب کے لیے بھی استعال کرتے ہیں جبیبا کے علامہ ابن عابدین رحمَ الله کا نے "د دالمحتاد" میں لکھاہے۔(۲)

ان چندمعروضات کے بعدہم اس کے استخباب برِ دلائل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

⁽۱) البحر الرائق: ا/ ۲۸، د دالمحتار: ۱۲۲/۱

⁽۲) ردالمحتار:۱۲۳

فصل

اب ہم سے رقبہ (گردن پرمسے) کے مستحب ہونے کے دلائل بیان کرتے ہیں اور ساتھ ہی ان دلائل بیان کرتے ہیں اور ساتھ ہی ان دلائل پر کلام کرکے ان کا درجہ بھی بیان کرتے ہیں۔ مہل لیال پر کلام کرکے ان کا درجہ بھی بیان کرتے ہیں۔ مہل لیال بہلی دیں ا

عن ليث عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده أنه رأى رسول الله صَلَىٰ لِيَهِ عَلَىٰ لِيَهِ عَلَىٰ لِيَهِ عَلَىٰ الله صَلَىٰ لِيَهِ الله صَلَىٰ لِيَهِ الله صَلَىٰ لِيهِ الله عن مقدم العنق (١)

(لیٹ ،طلحہ بن مصرف سے ،وہ ان کے باپ سے ،وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے نبی کریم صَلَیٰ لَاللَّهُ الْمِدِرِکِ کُم سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے نبی کریم صَلَیٰ لَاللَّهُ الْمِدِرِکِ کُم سے کرتے ہوئے دیکھا کہ آپ گدی اوراس سے ملے ہوئے گئے۔)
گردن کے اسکلے جھے تک پہنچ گئے۔)

اس حدیث سے علمانے استدلال کیا

اس حدیث سے بے غبار طریقہ پرسے رقبہ کا ثبوت ہوتا ہے اور بے شارعلما وائمہ نے اس سے سے رقبہ پر استدلال فر مایا ہے۔علامہ مجدالدین ابن تیمیہ رَحِمَنُ اللّٰہُ نے منتقی الا خبار میں اس حدیث پر ''باب مسح العنق'' کا ترجمہ باندھا ہے اورعلامہ

⁽۱) رواه أحمد: ۱/۲۰ ، ابوداؤد: حديث: ۱۳۲، والطحاوى: ۱/۳۰، والبيهقى في السنن الكبرى: ١/٠٠٠ ، والبيهقى في المعجم الكبير: ١٨٠/١٩

عرف الزهرة في مسح الوقبة عليكا الزهرة في مسح الوقبة

ابن تمیه رَحِمَهُ لاللهٔ نے شرح العمد ة میں اس سے سے رقبہ کا استخباب ثابت کیا ہے اور علامہ شوکا نی رَحِمَهُ لاللهٔ نے بھی نیل الا وطار میں اس سے احتجاج کیا ہے اور ملاعلی قاری مرحمَهُ لالله نے نشرح نقابیہ میں اور علامہ ابن الہما م رَحِمَهُ لاللهٔ نے فتح القديم میں سے رقبہ براسی حدیث سے استدلال فرمایا ہے۔

بيرحديث موضوع نهين

بعض ائم مدیث نے اس روایت کوضعیف قرار دیا ہے، حافظ ابن حجر رَحَمُ اللهٰ گئے "تلخیص الحبیر" میں اس کوضعیف قرار دیا ہے، ایسے ہی" بلوغ المرام" میں بھی اس کی تضعیف کی ہے۔ امام ابوداؤ د رَحَمُ اللهٰ گئے نے "باب صفة و ضوء البنی صَلَیٰ لِفَلِهُ البِهِ کی ہے۔ امام ابوداؤ د رَحَمُ اللهٰ گئے نے "باب صفة و ضوء البنی صَلیٰ لِفَلِهُ البِهِ کی ہے۔ امام ابوداؤ د رَحَمُ اللهٰ کی اس حدیث کو موضوع قرار نہیں دیا اور علامہ نووی رَحَمُ اللهٰ کی نے جس کوموضوع کہا ہے وہ دوسری حدیث کے حدیث ہے۔ میں یہ م آ کے چل کر بحث کریں گے۔

جن لوگوں نے اس روایت پر علامہ نووی رَحَیُ لُاللہ کا قول ُقل کر کے منظبق کرنا چاہا ہے ہم نہیں سجھتے کہ یہ بھولا پن ہے یا تلبیس ودھو کہ دہی ؟ کیاان لوگوں کواتنا بھی معلوم نہیں کہ کسی روایت کا موضوع ہونا اس سلسلے کی تمام روایات کے موضوع ہونا کوسٹلزم نہیں ؛ اگر ایسا ہوا کرے کہ کسی صفعون کی کسی روایت کوموضوع کہنے اور قر اردینے سے تمام روایات اس سلسلے کی موضوع قرار یا ئیں ، تو پھر شریعت کا کوئی باب ایسا ملنا مشکل ہے ، جس میں کوئی حدیث سے جمع ہو ؛ کیوں کہ ہر باب میں زنا دقہ اور فتنہ پر دازلوگوں نے کوئی بات اختر اع کی ہے۔ چنا نچہ محد ثین نے ابواب قائم فرما کر ہر باب کی موضوع احادیث کو جمع فرما دیا ہے ، تو پھر کوئی باب بھی احادیث موضوعہ سے خالی ملنا مشکل ہے ، تو پھر ساری شریعت ہی کو بدعت کہنا پڑے گا۔ غرص موضوعہ سے خالی ملنا مشکل ہے ، تو پھر ساری شریعت ہی کو بدعت کہنا پڑے گا۔ غرص

عرف الزهرة في مسح الرقبة كالمسكر الرقبة على المسادة ا

اب آیئے دیکھتے ہیں کہ جن حضرات نے اس حدیث کوضعیف کہا ہے اس کی گیا ہیں: ایک وجہ حقیقت ہے؟ اس حدیث کے ضعیف ہونے کی گئی وجو ہات بیان کی گئی ہیں: ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہیں: ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ اس کے راوی لیث بن ابی سلیم کی یجی بن سعید، عبدالرحمٰن بن مہدی اور امام احمد نے تضعیف کی ہے اور ان کو متر وک قرار دیا ہے اور ابن حبان مرحکہ گلاٹی نے کہا کہ یہ اسانید کو الٹ پھیر کرتے تھے اور مراسیل کو مرفوع کر دیتے اور تقات سے وہ حدیثیں بین اور علامہ نووی تقات سے وہ حدیثیں بین اور علامہ نووی کری کیا گئی گئی نے تہذیب الاساء میں کہا کہ علما نے ان کے ضعیف ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ (۱)

ضعف کی دوسری وجہ ہے کہ اس حدیث کے راوی طلحہ بن مصرف کے داداجن کا نام کعب بن عمرو ہے صحابی نہیں ہیں۔ ابن ابی حاتم رَحَمُ اللّٰہ نے جب اپنے باپ ابوحاتم رَحَمُ اللّٰہ نے ان کی صحبت کا انکار کیا۔ نیز ابن معین رَحَمُ اللّٰہ ہے بو چھاتو ابوحاتم رَحِمُ اللّٰہ نے ان کی صحبت کا انکار کیا۔ نیز ابن معین رَحَمُ اللّٰہ ہے جب دریافت کیا گیا کہ کیا کعب کو صحبت حاصل ہے؟ تو فرمایا محدثین کہتے ہیں کہ کعب نے نبی کریم صَلَیٰ لِاللّٰ اللّٰہ اللّٰہ کو دیکھا ہے اور ان کے اہل بیت صحبت کا انکار کرتے ہیں۔

تیسری وجہضعف کی بیہ ہے کہ طلحہ کے والدمصرف کو ابن القطان نے مجہول الحال کہا ہے۔ ان وجوہ کی بناپر اس روایت کوضعیف قرار دیا گیا ہے؛ مگر محققین نے ان وجوہ وجروح کا جواب دیے کرروایت کو قابل احتجاج قرار دیا ہے۔ ہم یہاں برعلی

⁽۱) التلخيص الحبير: ٢٨/١

عرف الزهرة في مسح الرقبة على المرقبة عرف الزهرة في مسح الرقبة

الترتيب وبالنفصيل ان تمام علتول كے جوابات لكھتے ہیں۔ والله الموفق لبیث بن ابی سلیم کی تضعیف کا جواب

لیث بن انی سکیم کی تضعیف کے سلسلہ میں گذاش ہے کہ اہل علم جانتے ہیں کہ مطلق جرح اور برجر ٔ قابل اعتناء و لا كق اعتبار نهيس مواكر تي ؛ اگر هرجرح قابل قبول ولائق اعتبار بهو،تو بچرامام ابوحنیفه، امام شافعی، امام بخاری، امام شعبه، اورامام ابن معین رحمه رلله جیسے حضرات بھی ضعیف تھہریں گے۔ چنا نچہ امام دارقطنی مَرْحَمُ اُللِاللّٰہ نے جوایک بلندیا پیمحدث ہیں ،امام ابوحنیفہ رَحِمَیُ اللّٰہ کوسی الحفظ اورضعیف فرما دیا؛ مگرسجی جانتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَثُ اللّٰہُ کے بارے میں دارقطنی کی پیہ جرح نامقبول ہوئی اوراس جرح کارائی برابراثر نہ ہوااورآ پ کی ثقابت وعدالت میں ذرہ برابر فرق نہیں آیا؛ نیز اہل علم سے بی بھی مخفی نہیں کہ آمام بخاری رَحِمَهُ لاللہ کے معظم ومحترم استاذ حضرت امام على ابن المديني رَحِمَهُ اللَّهُ كوامام عقيلي رَحِمَهُ اللَّهُ نَهِ صَعفاء كي فهرست میں داخل کردیا تھا؛ مگراس جرح کا اثر تو کیا ہوتا خودامام عقیلی رَحِمَ اللهٰ اس کی وجہ سے علما کی نظر سے گر گئے ، تی کہ صاحب تذکرہ حافظ ذہبی رَحِمَهُ لاللہ کو اولاً افسوس ہوا، تو کہا"بئس ماصنع" کہ (عقیلی نے بڑی بری حرکت کی)اور جب اس كو برداشت نه كر سكے تو يكارا ملے كه اگر على ابن المديني رَحِمَةُ اللَّهُ جيسے حضرات ہى ضعیف ہوجائیں تو پھر ثقہ اور قوی دنیا میں کون ہوگا؟ نیز حضرت عکر مہمو لی ابن عباس یر کیا کم جرح ہوئی ہے؟ ان کوتو بعض محدثین نے کذاب تک کہہ دیا ، بدعتی اورلا کچی اورد نیا دار کہا؛ مگراس سب کے باوجودامام بخاری رَحِمَهُ لاللہ جیسے کڑی شرا نظیریر کھنے والے شخص نے ان کی روایات کواپنی صحیح میں درج فر مایا اوران جروح کا کوئی اعتبار نہیں کیا؛ اسی لیے حافظ عسقلانی رَحِمَ الله الله فنح الباری کے مقدمہ میں ان تمام

عوف الزهرة في مسح الرقبة على الرقبة عروحات كامفصل ومدل جواب دے كر ثابت فر مايا كه عكر مه ثقه بيں اوران كے حق ميں جو كچھ لكھا گيا ہے وہ قابل اعتبار نہيں۔ايسے ہى بخارى ومسلم كے كتنے راوى اور رجال بيں ،جن برعلما وائمہ نے جرح كى ؛ مگر بيہ جرح ان روايوں كوا پنے درجه تقابت وعدالت سے گرانے ميں كارگر نه ہوئى۔

اس سے بیغرض نہیں کہ لیٹ کو مذکورہ اُئمہ کے درجہ میں کھڑا کردیں؛ بل کہ مخض بیہ بتانا ہے کہ ثقہ ہونے کے لئے ضروری نہیں کہ ہر طرح کی جروحات سے وہ خالی ہو اوراس پر کوئی جرح نہ کی گئی ہو؛ بل کہ جرح کے ہوتے ہوئے بھی ثقہ ہوسکتا ہے۔

اس کے علاوہ بیہ بات بھی ذہن میں ہونا چاہیے کہ تضعیف و توثیق ایک امر احتہادی ہے اوراس میں اختلاف بھی ہوسکتا ہے، کہ ایک راوی کسی امام و محدث کے نزد یک ثقہ ہواور و ہی روای دوسر مے محدث کے نزد یک ضعیف و متروک ہو۔

ابر اہیم بن مجر بن ابی بچی رحمی گراوٹی جمہور کے نزد یک ضعیف ہیں؛ مگرامام شافعی ابر اہیم بن مجر بن ابی بچی رحمی گراوٹی ہیں۔

ما فظ ابن جَر رَحِمَ الله الله عنه " تلخيص الحبير " مين كها:

"ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی وهوضعیف لکنه حجة عند الشافعی." (۱)

عطاء خراسانی کی جمہور نے تو ثیق کی ہے؛ مگرامام بخاری و قیلی اور ابن حبان رحمہ ولا کے خرد کی جمہور نے تو ثیق کی ہے : مگرامام بخاری و قیلی اور ابن حبان رحمہ ولا کے خرد دیک بیض عیف ہیں ، عبدالرحمٰن بن اسحاق کو فی رَحِمُ اللّٰہ کی بہت سے محد ثین نے سوء حافظہ کی وجہ سے تضعیف کی ہے؛ لیکن امام تر مذی رَحِمُ اللّٰہ اللّٰہ نے "باب ماجاء فی سوق الجنة" میں ان کی ایک روایت کی شخسین فرمائی اور حافظ الله ماجاء فی سوق الجنة" میں ان کی ایک روایت کی شخسین فرمائی اور حافظ

⁽۱) تلخيص الحبير: ١/٥٦

عرف الزهرة في مسح الرقبة على المرقبة عرف الزهرة في مسح الرقبة

ابن حجر رَحِمَهُ لاللهُ نے القول المسدد میں اس طرف اشارہ کیا ہے؛ نیز فرمایا کہ حاکم رَحِمَهُ لاللهُ نے بھی ان کی حدیث کی تھے کی ہے۔ (۱)

ابومعشر بعض محدثین کے نز دیک ضعیف ہیں ؛ مگرامام نسائی ،امام احمد اور ابوحاتم رحم ہے رلالم وغیرہ کے نز دیک قابل احتجاج ہیں ۔غرض بیہ کہ راوی کی توثیق وتضعیف ایک امراجتہا دی ہے جس میں مختلف آراء پائی جاسکتی ہیں۔

ليث بن ابي سليم

اب اس برغور کرنا ہے کہ لیث بن ابی سلیم کے بارے میں اگر ابن مہدی، کیل بن سعید، امام احد رحم روللہ وغیرہ کی رائے بیہ ہے کہ وہ متر وک اورضعیف ہیں، تو ایک خلق کثیر نے ان کو ثقہ جان کر ان سے جمت پکڑی اور ان سے راویت کی ہے۔ چنا نچے علامہ عینی مرح کہ لاٹی نے ''البنایہ شرح ہدایہ ''میں لیث کی تضعیف کا جواب دیتے ہوئے فر مایا کہ لیث سے ایک خلق کثیر نے روایت کیا ہے، جن میں سفیان توری، شریک، شعبہ، ابوعوا نہ اور امام ابوحنیفہ رحم ہو لاللہ وغیرہ ہیں اور ابوداؤ د سے نقل کیا کہ ''لیس بہ باس '' (ان میں کوئی خرابی نہیں)، یجی سے بھی ایسا ہی قول نقل کیا اور دار قطنی سے نقل کیا کہ لیث صاحب سنت بزرگ ہے۔ (۲)

اسی طرح جافظ نور الدین شیشی مرح کہ لائی نے مجمع الزوائد میں لیث کو ثقہ مرلس کہا اسی طرح حافظ نور الدین شیشی مرح کہ الزوائد میں لیث کو ثقہ مرلس کہا

یا در ہے کہ لیث کی روایات کے بارے میں علامہ میثمی رَحَمُ اللِّلْ کی اقوال

⁽۱) القول المسدد: ۳۵

⁽۲) البنايه: ۱/۲۱۲

⁽٣) مجمع الزوائد: ١٣٩/١

عرف الزهرة في مسح الرقبة علي المرقبة عرف الزهرة في مسح الرقبة

متعارض ہیں ، بعض جگہ ضعیف کہا ہے ، بعض جگہ لیث کی توثیق کی ہے ، جبیبا کہ او برنقل ہوا ، غالبًا جہاں تحدیث کی تصرح نہیں تھی وہاں تدلیس کی وجہ سے تضعیف کی ہے ، جہاں تحدیث کی تصرح ہے وہاں برضیح کی ہے ؛ لیکن ہم آگے چل کر بتا 'میں گے کہ تدلیس بھی خودکوئی علت نہیں ہے۔ فافہم تدلیس بھی خودکوئی علت نہیں ہے۔ فافہم

الحاصل لیث بن ابی سلیم کے بارے میں علما مختلف الخیال ہیں، بعض تضعیف کرتے ہیں، تو بعض تو بین کرتے ہیں، ہم نے اوپر علامہ عینی رَحِمُ اللّهُ کے حوالہ سے ابوداؤداور یجیٰ بن معین رحِمُهَا لللهُ کا قول لیث کے بارے میں جونقل کیا ہے کہ انہوں نے "لا باس به" کہا، یہ متقد مین کی اصطلاح میں اور خصوصاً ابن معین رحِمَهُ اللّهُ کی اصطلاح میں اور خصوصاً ابن معین رحِمَهُ اللّهُ کی اصطلاح میں اور خصوصاً ابن معین رحِمَهُ اللّهُ کی اصطلاح میں تو ثیق کے لیے استعال ہوتا ہے۔

چنانچه علامه عبدالحی لکھنوی رَحِمَهُ اللِّهُ کی "الرفع و التکمیل" میں یجی ابن معین رَحِمَهُ اللّٰهُ کا قول نقل کیا ہے:

"جب میں "لاہاس به" کہوں توسمجھو کہ وہ ثقہ ہے"۔ اور فتح المغیث سے ابوزرعہ رَحِیُ الله الله کا قول نقل کیا ہے کہ ۔ میں نے عبدالرحمٰن بن ابراہیم وُجیم سے کہا کہ آپ علی بن حوشب الفرازی کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ تو کہا:"لاہاس به"، ابوذرعہ رَحِیُ الله اللہ کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ آپ انہیں ثقہ کیوں نہیں کہتے ، تو کہا کہ میں نے کہا کہ آپ انہیں ثقہ کیوں نہیں کہتے ، تو کہا کہ میں نے کہا کہ میں نے تو کہہ دیا ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ ابن معین اور امام ابوداؤد رحم کا روائی کے نزد یک لیث ثقہ ہیں۔ رہایہ کہ ابن معین رحم کا روائی سے ان کی تضعیف بھی منقول ہے ، جبیبا کہ اور منقول ہوا، تو میں کہتا ہوں کہ پھرتو جرح وتعدیل مبہم جمع ہو گئے، لہذا تعدیل ہی

⁽۱) الرفع والتكميل: ١٥٥-١٥٦

عرف الزهرة في مسح الرقبة كالمحكم المرقبة المحكم المرقبة المحكم المرقبة المحكم المرقبة المحكم المراقبة المحكم المحك

مقدم ہوگی، جیسا کہ یہ مسئلہ ابھی تفیصل سے ہم ذکر کریں گے، پس ابن معین رحک گلائی کے نزدیک ہی یہ تقدیم ہوگی گلائی کے نزدیک ہی یہ تقدیم ایسے ہی امام ابوحنیفہ رحک گلائی کے نزدیک ہی یہ تقدیموں گے؛ کیوں کہ امام صاحب کے شیوخ محدثین کے یہاں تقدیمی، انہاء السکن مقدمہ اعلاء السنن برامام ابوحنیفہ رحک گلائی کے راویوں کے بارے میں بحث کرتے ہوئے امام شعرانی رحک گلائی کا قول ان کی کتاب میزان سے قل کیا گیا ہے:

"وناهيك يا أخى بعدالة من ارتضاهم الامام أبوحنيفة لأن ياخذ عنهم أحكام دينه مع شدة تورعه وتحرزه"

(اے بھائی! تخجے ان لوگوں کی عدالت کافی ہے جس سے امام ابوحنیفہ رَحِمَیُ لُالِاں احکام دین حاصل کرنے پر باوجود آپ کے شدتِ تورع اور تقوی کے راضی ہوگئے۔)(۱)

الغرض لیث بہت سارے ائمہ کے نز دیک نقہ اور لائق احتجاج ہیں، اب بیہ بات رہ جاتی ہے کہ علامہ ہمٹی رَحِمَّ اللّٰہ نے لیث کو مدلس کہا ہے جو کہ جرح اور تضعیف ہے ، تواس سلسلے میں اولاً ہم تدلیس کی محدثین کی اصطلاح کے مطابق تعریف کرتے ہیں، پھراصل بات کی طرف عود کریں گے۔ تدلیس کی تعریف میں گفتر ہیں۔ کہ میں کی تعریف کرتے ہیں، پھراصل بات کی طرف عود کریں گے۔ مدلیس کی تعریف

محدثین کی اصطلاح میں تدلیس کا مطلب یہ ہے کہ داوی سند بیان کرتے ہوئے بجائے اپنے شنخ کے مشنخ کے شنخ کا نام ذکر کرے اور اپنے شنخ کا نام ذکر نہ کرے ، اسی طرح تدلیس یہ بھی ہے کہ شنخ کے نام کے بجائے اس کی غیر معروف کنیت کا ذکر کرے یا اگر شنخ کنیت سے مشہور ہے تو اس کا غیر معروف نام سند میں لے۔

⁽۱) انهاء السكن مقدمه اعلاء السنن: ۵۵

عرف الزهرة في مسح الرقبة كالمجالات

راوی کی غرض تدلیس سے بھی توبہ ہوتی ہے کہ اپنے شیخ کانام چھپالے؛
کیوں کہ شیخ مشہور نہیں یا کم عمر ہے وغیرہ تواپنی روایت کی وقعت بڑھانے کے لیے شیخ کانام لیتا ہے اور بھی اس وجہ سے تدلیس کرتا ہے کہ روایت کی صحت مسلم ہوا ور سند مشہور ہوتو تفصیل کرنا سند میں ضروری نہیں سمجھتا۔ اس میں صورت اولی کوتد لیس اور ثانیہ کولیس کہا جاتا ہے۔ (۱)

جمہوراوراحناف کے نزدیک تدلیس من حیث ہوتدلیس کوئی جرح نہیں ہے،
کیوں کہراوی اگر ثقہ ہے، تو غرض فاسد سے تدلیس نہیں کرسکتا، ورنہ وہ ثقہ ہی نہیں
رہے گااور اگرراوی ضعیف ہے، تو بلالبیس و تدلیس ہی اس کی روایت ضعیف وہجروح ہے، تو اللہ کی تدلیس۔

فخر الاسلام بز دوى رَحِمَهُ اللَّهُ فَي فرمايا:

"ومن ذلك طعنه بالتدليس، وذلك أن تقول حدّثني فلان عن فلان من غير أن يتصل الحديث بقوله حدّثنا أو أخبرنا، وسمّوه عنعنة؛ لأن هذا يوهم شبهة الإرسال وحقيقته ليس بجرح فالشبهة الأولى." (٢)

(یعنی طعن مردود میں سے محدثین کا تدلیس سے طعن کرنا بھی ہے،
اور تدلیس یہ ہے کہ یول کے ''حدّثنی فلان عن فلان' بغیراس
کے کہ حدیث کو''أخبرنا' یا''حدّثنا' کہہ کرمتصل کرے اور محدثین
اس کو عنعنہ کہتے ہیں۔ یہ طعن مردوداس لیے ہے کہ اس سے روایت

(۲) اصول بز دوی:۱۸

⁽۱) ويكيمو:مقدمه ابن الصلاح: ۳۲۲-۱۲۳ طلاب الحقائق: ۱/۵۰۵ الكفاية: ۳۲۳-۳۲۳

عرف الزهرة في مسح الرقبة كالمحكمات

کے منقطع ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور جب حقیقت انقطاع بھی جرح نہیں توشبۂ انقطاع تو بدرجہ اولی جرح نہیں ہوگا۔)

اور ''نورالانوار''میں ہے:

"لائقُبُلُ الطعنُ بالتدليس الأن غايته أنه يوهم شبهة الإرسال، وحقيقة الإرسال ليس بجرح فشبهته أولى." (١) غرض يه كه فقهائ احناف كنزويك تدليس جرح نهيس هـ بالين اس ك قبول كرنے كے ليے فقها نے يه شرط لگائى ہے كه قرون ثلاثه كے ثقات كى تدليس تو مقبول ہے ۔ قفوالا ثر ميں احناف كا مسلك اس طرح نقل فرمايا:

"وأما عندنا (معشر الحنفية) فقيل لمرويّه (أي المدلّس) حكم المرسل وقد علمتَ حكمَه." (٢)

پھرجمہور محدثین کے نزدیک ثقہ راوی روایت میں تحدیث وساع کی تصریح کردے، تواس کی روایت مقبول ہوتی ہے جسیا کہ کتب اصول میں مصرح ہے۔ (۳) علت مذکبیس کا جواب

ان معروضات کے بعد ہم کہتے ہیں کہ جب تدکیس کا جرح ہونا ہی مسلم نہیں ، تواس روایت میں اس وجہ سے طعن کرنا ، قادح نہیں ؛ لہذا جواب کی ضرورت نہیں ، پھر اگر تدکیس کو جرح تسلیم کرلیں ، تو جواب رہے ہے کہ لیث بن ابی سلیم نے طبر انی کے طریق میں تحدیث کی تصریح کردی ہے ، جبیبا کہ ہم آ گے اس کا ذکر کریں گے ؛ لہذا رہ علت بھی مند فع ہوگئ ؛ کیوں کہ ثقہ کے تحدیث کی تصریح کرنے کے بعد اس کی روایت

⁽۱) نورالانوار: ۱۹/۲

⁽٢) قفو الأثر: ١/٢/

⁽٣) ويكمو:مقدمه ابن الصلاح: ٣٢٨، ارشاد طلاب الحقائق: ٢٠٥/ الكفاية: ٣٦٣ –٣٦٣

عرف الزهرة في مسح الرقبة ﷺ ﷺ کم الزهرة في مسح الرقبة ﷺ کم کم الزهرة في مسح الرقبة ﷺ کم کم کم کم کما جاچکا ہے۔ عملا مہنو وی برِ نفتر علا مہنو وی برِ نفتر

یہاں سے علامہ نووی ترحم گلاٹی کے اس قول کا ضعف وفسا دظاہر ہوگیا کہ تمام علم نے لیث کے ضعف پرا تفاق کر لیا ہے، اگر واقعی لیث متفق علیہ ضعیف راوی ہوتے تو کیا امام مسلم ترحم گلاٹی ان کی روایت کو اپنی صحیح میں درج فرماتے ؟ بیایث امام مسلم ترحم گلاٹی کے طبقۂ نانیہ کے راویوں میں سے ہیں اور سنن اربعہ کے مولفین نے ان سے روایت کی ہے، خصوصاً امام نسائی ترحم گلاٹی کا ان کی روایت کی تخ تن کرنا کم از کم ان کے بزد کی ہے، خصوصاً امام نسائی ترحمی گلاٹی کا ان کی روایت کی تخ تن کرنا کم از کم مجتبی میں التزام کیا ہے کہ صحیح روایات ہی کی اس میں تخ تن کی جائے اور ان کی شرا لط متمام اصحاب سنن سے اشد ہیں، جسیا کہ زہر الربی میں علامہ سیوطی ترحمی گلاٹی نے تقریب کی ہے ، بل کہ علامہ سیوطی نرحمی گلاٹی نے بیشی ان راویوں سے حدیث روایت کیا ہے۔

الغرض جبلیت سے امام نسائی رحکی گلائی نے حدیث لی ہے، تو کم از کم ان کے فرد کی بھی یہ حسن ہوں گے، رہایہ کہ امام نسائی رحکی گلائی نے خودان کی تضعیف کی ہے تو غایت مافی الباب یہ ہے کہ ان کی رائے مختلف منقول ہے اور اقوال متعارض ہیں، الہذا ترجیح تعدیل ہی کوہوگی؛ کیوں کہ جرح مہم مقبول نہیں ہوتی جسیا کہ یہ بحث آئے گی۔ الغرض امام نووی رحمی گلائی کا یہ دعویٰ کہ تمام علما کالیث کے ضعف براتفاق ہے نا قابل التفات ہے۔

جرح مقدم ہے یا تعدیل

اگركوئى كَهِ كُلُ كَهُ قاعده بي "الجرح مقدم على التعديل" كه تعديل بر

عرف الزهرة في مسح الرقبة على المرقبة عرف الزهرة في مسح الرقبة

جرح مقدم ہے، الہذالیث کوبھی اگر چہ بعض ائمہ نے ثقہ کہا ہے؛ مگر جرح کے مقدم ہونے کی وجہ سے ضعیف قراردینا چاہئے، تو میں کہتا ہوں کہ یہ قاعدہ علی الاطلاق نہیں ہے؛ بل کہ اولاً تو علما کااس میں اختلاف ہے، حتی کہ بعض نے تعدیل کوئی الاطلاق مقدم قرار دیا ہے، جیسا کہ کتب اصول میں مذکورومنقول ہے؛ مگر مشہور اور صحیح قول جس کوجہور نے اختیار فر مایا ہے یہ ہے کہ اگر جرح اور تعدیل دونوں مبہم ہوں تو تعدیل مقدم ہے اور اگر جرح مقدم ہے، خواہ تعدیل مہم ہویا مفسر۔ مقدم ہے اور اگر جرح مقدم ہے، خواہ تعدیل میں مالکہ عبد الحق کے کہ اگر جرح مقدم ہے، خواہ تعدیل مبہم ہویا مفسر۔ مقدم ہے اور اگر جرح مفسر ہے، تو پھر جرح مقدم ہے، خواہ تعدیل مبہم ہویا مفسر۔ الجرح و التحکمیل فی المجرح و التعدیل" میں اس مسئلہ پرطویل بحث فرمائی ہے اور اسی مذکورہ قول کو سے اور مشہور قرار دیا ہے۔ اور مشہور قرار دیا ہے۔

آپ نے متعدد اقوال وآراء کا ذکر کرنے کے بعد جوفیصلہ فر مایا ہے ،ہم اس کو یہاں انہیں کے الفاظ میں نقل کرتے ہیں :

" والحاصل أن الذى دلت عليه كلمات الثقات وشهدت به جمل الاثبات هوأنه إن وجد فى شان راو تعديل وجرح مبهمان ، قدم التعديل . وكذا إن وجد الجرح مبهما والتعديل مفسراً قدم التعديل . وتقديم الجرح إنما هوإذا كان مفسراً سواء كان التعديل مبهما أو مفسراً ".

(الحاصل جس پرثقات کے کلمات دلالت کرتے اور اثبات کے بیانات گواہی دیتے ہیں ہے کہ اگر کسی راوی کی شان میں تعدیل اور جرح دونوں مبہم پائے جائیں تو تعدیل مقدم ہے اور اسی طرح اگر

عرف الزهرة في مسح الرقبة على المرقبة عرف الزهرة في مسح الرقبة

جرح مبهم اور تعدیل مفسریائی جائے تو تعدیل مقدم ہوگی ، اور جرح کا مقدم ہونا صرف اسی صورت میں ہے، جب کہ جرح مفسر ہوتعدیل خواہ مفسر ہویا مبہم۔)(۱)

ابلیف کے بارے میں دیکھاجائے، تواکثر جروحات تو جہم ہی ہیں اور جو مفسر ہیں ان میں ایک توبہ ہے کہ اسانید میں قلب کرتے تھے، مراسیل کومرفوع کردیتے تھے اور ایک بیہ کہ آخری عمر میں اختلاط وتغیر حافظہ کی شکایت ہوگئ تھی، جس سے ان کی روایات میں اضطراب پایا جاتا ہے؛ لیکن ان تمام کا مرجع اور مآل ایک ہی ہے کہ حافظ خراب ہوگیا تھا، جس سے بیساری با تیں ان سے ہوتی تھیں۔ چناں چہ ابن جر رَحَمُ گُلاللہ نے امام بر ار رَحَمُ گُلاللہ کا قول نقل کیا ہے:

جناں چہ ابن جر رَحَمُ گُلاللہ نے امام بر ار رَحَمُ گُلاللہ کا قول نقل کیا ہے:

"كان أحد العباد إلا أنه أصابه اختلاط فاضطرب حديثه وإنما تكلم فيه أهل العلم بهذا وإلا فلانعلم أحداً ترك حديثه".

(یعنی بیلیث عابدلوگوں میں سے نھے؛ مگرانہیں اختلاط کی شکایت ہوگئ تھی، پس ان کی حدیث مضطرب ہوگئ اورعلمانے ان کے بارے میں اسی وجہ سے کلام کیا ہے، ورنہ ہم کسی کوہیں جانتے جس نے ان کی حدیث کوترک کردیا ہو۔)(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ لیث بن انی سلیم براختلاط کی وجہ سے ہی کلام ہواہے،اس کے علاوہ ان میں کوئی بات قابل جرح نہیں ہے اور یہی ایک جرح ان برمفسر بھی ہے۔

⁽۱) الرفع والتكميل: ٩٩

⁽r) تهذیب التهذیب: $\sqrt{\Lambda}$

عرف الزهرة في مسع الرقبة علي الزهرة في مسع الرقبة علي المسلم الرقبة علي المسلم الرقبة علي المسلم المسلم المسلم علت اختلاط وتغير كاجواب

مگر جن لوگوں نے لیٹ میں کلام کیا ہے،ان میں سب لوگ اختلاط کی وجہ سے ان کی حدیث کومتر وک نہیں گھہراتے؛ بل کہ بہت سے ایسے ہیں،جنہوں نے ان کی احادیث کوقبول کیا ہے۔

چنانچ علامه نووی رحمهٔ گلای کا شرح مسلم میں کلام اس پر صرت کے ہے۔ فرماتے ہیں:

''أما لیث بن أبی سلیم فضعفه الجماهیر، قالوا اختلط
واضطربت أحادیثه، قالوا: وهو ممن یکتب حدیثه وقال
الدار قطنی: یکتب حدیثه وقال کثیرون: لا یکتب
حدیثه.'' (کذافی البذل: ۱/۸۷)

(بہ ہرحال لیث بن ابی سلیم کیس جماہیرعلما نے ان کی تضعیف کی ہے، انھوں نے کہا کہ اختلاط لیث کوہوگیاتھا اوران کی احادیث مضطرب ہوگئی تھیں، کہتے ہیں کہلیث ان لوگوں میں سے ہیں جن کی احادیث لکھی جاتی ہیں اور دار قطنی رَحِمُ گُلاللہ نے کہا کہان کی حدیث لکھ لی جاتی ہیں اور اکثر نے کہا کہاں کہا کہ ایک جاتی ۔)

اس سے ایک بات تو یہ مستفاد ہوئی کہ تضعیف اختلاط کی وجہ سے کی گئی ہے۔ دوسر سے یہ کہ اس کے باو جو دبہت سے لوگ ان کی احادیث کو لیتے ہیں۔حاصل یہ نکلا کہ یہ اختلاط اس قدراثر انداز نہیں کہ ان کی روایات کو لینے سے مانع بن جائے، کچھ اختلاط ہواجس سے مختاط لوگوں نے ان کی احادیث سے اجتناب کیا؛ مگراس سے میں آتا کہ ان کی احادیث سے اجتناب کیا؛ مگراس سے میں آتا کہ ان کی احادیث صالح نہیں۔امام مسلم رَحِمَ گلاللہ جیسے متاط خص نے جب ان سے روایت کی ہے، تو یہ صالح ضرور ہیں، کیوں کہ مطلقاً تغیر واختلاط

موجبِ ضعف نہیں ہوا کرتا؛ بل کہ اس وفت موجب ضعف ہوتا ہے، جب کہ زیادہ ہونے لگے، جبیبا کہ تذکرہ وغیرہ کتب رجال دیکھنے سے اس کاعلم ہوگا۔

حاصل میہ ہے کہ اختلاط وتغیر مطلقاً موجب ضعف نہیں ، تا ہم ان کی روایات کو صحیح بھی نہیں کیا جا سکتا ؛ مگر حسن الحدیث اور صالح للاحتجاج ہونے میں کلام نہیں ۔ پس لیث برکی گئی جرح کامفصل جواب ہو چکا۔ (ولٹدالحمد)

کعب بن عمر وصحانی ہیں

اس حدیث کے ضعیف ہونے کی دوسری علت جوبیان کی گئی کہ طلحہ کے دادا کعب بن عمر و کوصحبت حاصل نہیں ،اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات بھی صحیح نہیں ؛ کیوں کہ عبدالرحمٰن بن محدی نے کہا کہ طلحہ کے داداعمر و بن کعب ہیں اور انھیں صحبت حاصل ہے جسیا کہ امام بیہ فی اور امام زیلعی رحمُها لاللہ نے نقل کیا ہے۔ اور حافظ ابن جمر مرحمُن لاللہ نے نقل کیا کہ ان کوصحبت حاصل ہے۔ اور ابن کیر رحمُن لاللہ نے نے امام ابن ابی حاتم رَحمَن لاللہ سے تقل کیا کہ ان کوصحبت حاصل ہے۔ اور ابن کیر رَحمَی لاللہ نے نے اسد الغابة میں تصر رحم کی ہے کہ کعب طلحہ بن مصرف کے دادا کو صحبت حاصل ہے۔ (۱)

علامہ عینی رَحِمُ گُلاِلْہُ نے البنایہ میں فرمایا کہ حافظ ذہبی رَحِمُ گُلاِلْہُ نے تجرید الصحابہ میں تصریح کی ہے کہ انہیں صحبت حاصل ہے اور عثمان دار می رَحِمُ گُلاِلْہُ نے علی ابن المدین رَحِمَ گُلاِلْہُ سے حکایت کی کہ میں نے عبدالرحمٰن بن مہدی رَحِمَ گُلاِلْہُ سے طلحہ کے دادا کا نام یو جھا، تو کہا''عمرو بن کعب' انہیں صحبت حاصل ہے۔ (۲)

⁽۱) ويكو:سنن البيهقي: ا/۵۱،نصب الراية: ا/۱۵،التلخيص الخبير: ا/۹۵،أسد الغابة: ا/۸۲۸

⁽٢) البناية: ١/٢١٢

عرف الزهرة في مسح الرقبة كالمجالات

بہ ہرحال نام کچھ بھی ہو، انہیں صحبت حاصل ہے، رہا گھر والوں کاان کے صحابی ہونے سے انکارتو اولاً کوئی ضروری نہیں کہ ہر بات اہل خانہ کو معلوم ہی ہو، ٹانیا تلخیص میں حافظ نے لکھا ہے کہ خلال نے ابوداؤ دسے قل کرتے ہوئے فرمایا کہ میں نے طلحہ کی اولا دمیں سے ایک آ دمی کو یہ کہتے سنا کہ طلحہ کے داداکو صحبت حاصل ہے (۱) اور یہ سلم ہے کہ جس کے پاس زیادہ علم ہواسی کی بات لائق ترجیح ہے، لہذا اور یہ سلم ہے کہ جس کے پاس زیادہ علم ہواسی کی بات لائق ترجیح ہے، لہذا مکرین کے مقابلہ میں مثبتین کا قول رائح ہوگا؛ اسی لیے علامہ ابن الہمام رحم کے لالائی کا مذکورہ بالاقول قل کر کے فرمایا 'جب اہل علم نے صحبت کا اعتراف کرلیا تو بات یوری ہوگئی۔' (۲)

پس بیملت بھی مندفع ہوگئی اورمعلوم ہوگیا کہ جن حضرات نے ان کے صحافی ہونے کا انکار کیا ہے وہ دراصل ان کے عدم علم کی بناپر ہے اور دوسرے حضرات نے اپنے علم کی بناپراس کو ثابت مانا ہے۔

مصرف کی توثیق

تیسرااعتر اض طلحہ کے والدمصرف کے مجھول ہونے کا ہے،اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبی رَعِمَ اللّٰہ نے مختصر تہذیب الکمال میں کہا کہ ابوز رعہ نے ان مصرف کی توثیق کی ہے۔ (۳)

پس جن لوگوں کے باس بیمعروف نہیں ،ان کا قول جحت نہ ہوگا؛ بل کہ مستر د کر دیا جائے گا؛ کیوں کہ دوسرے امام نے ان کی توثیق کی ہے اور توثیق مجہول کی

⁽۱) التلخيص الحبير: ا/٩٧

⁽٢) فتح القدير: ١/٢٢

⁽٣) البناية: ١/٢١٢

عرف الزهرة في مسح الرقبة كالمسلح الرقبة

ناممکن ہے، جب تو ثیق کی گئی، تو بس جہالت ختم ہوگئی۔

اورمولا ناظفر احمد عثانی رحمی گلانی نے اس سے قطع نظر جہالت مصرف کا ایک اور طریقہ سے جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ بیہ ہے کہ'' مصرف میں نہ جرح ہے نہ تعدیل اور مصرف نے ایک تقہ سے روایت کی ہے اور مصرف سے بھی تقہ نے روایت کی ہے اور مصرف نے کعب سے اور مصرف سے ان کے لڑکے طلحہ نے روایت کی ہے اور بیہ دونوں تقہ ہیں اور مصرف نے کوئی منکر روایت نہیں کی ، پس ابن حبان رحمی گلائی کے دونوں تقہ ہیں اور مصرف نے کوئی منکر روایت نہیں کی ، پس ابن حبان رحمی گلائی کے نز دیک بہت تقہ ہیں۔ (۱)

راقم کہتا ہے کہ ابن حبان رَحِمُ گُلاِلْہُ کے بہاں اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ جس راوی کے بارے میں علما نے نہ جرح کی ہونہ تعدیل اور بیراوی ثقہ سے روایت کرے اوراس سے بھی ثقہ روایت کرے اور بیہ کوئی منکرروایت بیان نہ کرے توابیا شخص ثقہ ہے۔(۲) دوطا ،، کی تو ثبق

رہے طلحہ بن مصرف توبہ ثقہ ہیں ، ان کی یکی بن معین اور ابوحاتم اور عجلی رحمہ لللہ وغیرہ نے تو ثیق کی ہے اور حریش بن سلیم رحمہ لللہ کو دیکھا کہ میں نے ابواسحاق ، سلمہ بن کہیل ، حبیب بن ابی ثابت اور ابومعشر رحمہ لللہ کو دیکھا کہ بیسب کہتے تھے کہ ہم نے طلحہ جبیبا کسی کوہیں دیکھا ، حال آل کہ ان سب نے حضرت عبد اللہ بن مسعود ﷺ کے اصحاب کو دیکھا ہے ۔ اور عبد اللہ بن اور لیس رحمہ لاللہ شے کہا کہ میں نے امام اعمش رحمہ لاللہ گوریف کرتے ہوں جس کوانھوں نے امام اعمش رحمہ لاللہ گوریف کرتے ہوں جس کوانھوں نے امام

⁽۱) إعلاء السنن: ١/٣٨

⁽٢) فتح المغيث : ٣٩/١

عرف الزهرة في مسح الرقبة **کرنگری کرنگری کرنگری کرنگری کرن** یایا ہے سوائے طلحہ بن مصرف کے۔^(۱)

یہاں تک لیث تک کی سند کا قابل ولائق احتجاج ہونا ثابت ہوگیا اورعلامہ شوکانی رَحِمَ گلاِڈی نے السیل الجرار امام میں ابن الصلاح رَحِمَ گلاِڈی سے اس سند کی شخسین نقل کی ہے۔(۲) طبر انی کی سند

اب اس کے بعد کے راویوں کاحل کیا ہے؟ ہم اس کے لیے طبر انی کی سند پرمختصر طور پر بہاں بحث کرتے ہیں۔امام طبر انی رَحِکُ اللّٰہ نے اس حدیث کو اپنے بیجم کبیر میں اس سند کے ساتھ بیش کیا ہے:

"حدثنا الحسین بن اسحاق التستری ثنا شیبان بن فروخ ثنا أبوسلمة الکندی ثنا لیث بن أبی سلیم حدثنی طلحة بن مصرف عن أبیه عن جدّه کعب بن عمرو الیامی الخ."(۳) مصرف عن أبیه عن جدّه کعب بن عمرو الیامی الخ."(۳) اس سند میں سب سے پہلے راوی حسین بن اسحاق رَحِمَ الله الله استری ہیں، یہام طبر انی رَحَمَ الله الله کے شخ ہیں اور ثقہ ہیں؛ کیول کہ میزان میں ان کی تضعیف نہیں کی گئ ہے اور علامہ بیثمی رَحَمَ الله الله کے شیوخ جن کی میزان میں تضعیف نہیں کی گئی وہ ثقات ہیں۔ (۳) طبر انی رَحَمَ الله اس اصول بریہ حسین بن اسحاق رَحَمَ الله الله استری ثقہ ہیں۔ دوسر دراوی الهذا اس اصول بریہ حسین بن اسحاق رَحَمَ الله الله استری ثقہ ہیں۔ دوسر دراوی

⁽۱) تهذیب الکمال: ۳۳/۵، تهذیب التهذیب: ۲۳/۵

⁽٢) السيل الجوار: ١/٨٩

⁽٣) معجم كبير طبراني: ١٨٠/١٩

 $^{(\}gamma)$ مجمع الزوائد: ا Λ

عرف الزهرة في مسح الرقبة كالمجالات

تیسر بے راوی ابوسلمہ کندی ہیں، حافظ ابن حجر رَحِی گلاہ نے تقریب میں ان کو مجہول کہا ہے؛ مگر مولا نا عثانی رَحِی گلاہ نے اعلاء اسنن کے حاشیہ میں اس کوفل کر کے اس کا تعقب کیا ہے کہ یہ مجہول کیسے ہوسکتے ہیں جبکہ ان سے دو ثقہ عادل نے روایت کی ہے، ایک تو زید بن حباب رَحِی گلاہی نے، دوسر بے شیبان ابن فروخ رَحِی گلاہی نے، دوسر بے شیبان ابن فروخ رَحِی گلاہی نے۔ بس جہالت عین مرتفع ہوگئ اور جہالت وصف وہ ابن حبان رَحِی گلاہ کی نہر ہے ہے نہ تعدیل ،اوران کی شخ وشا گر ددونوں ثقہ ہیں اور انہوں نے منکر بھی روایت نہیں کیا۔ (۲)

میں کہنا ہوں کہ اگریہ مجھول بھی ہوں ، تو کوئی حرج نہیں ؛ کیوں کہ ابوسلمہ کی متابعت ابوداؤ دوطحاوی کے پاس عبدالوارث نے اور حفص بن غیاث نے طحاوی کے پاس کی ہے۔لہذا متابعت کے پائے جانے کی وجہ سے ان کاضعف ختم ہوگیا۔

اورلیث کاحسن الحدیث ہونا او پرمعلوم ہو چکااوراس کے بعد کی سند کالائق احتجاج ہونا بھی ثابت ہوگیا، پس پیطبرانی کی سندحسن ہے، جس سے احتجاج سیجے اور درست ہے، خصوصاً باب فضائل میں اس کو ججت بنانا بلاکسی تر دد کے درست ہے، جبیبا کہ اس پرمفصل کلام آگے آئے گا۔

دوسری دلیل:

﴿ عن وائل بن حجر ﴿ أَنَّ وَسُولَ اللَّهُ صَلَّىٰ لَا لَهُ صَلَّىٰ لَا لَهُ عَلَىٰ لَا لَهُ عَلَىٰ وَكِلَّهُ عَلَيْهُ وَلَيْهُ عَلَيْهُ وَكِلَّهُ عَلَيْهُ وَكِلَّهُ عَلَيْهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلَكُوا لَا لَكُولُهُ عَلَيْهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلَكُوا لِللَّهُ عَلَيْهُ وَلَيْكُولُكُ اللَّهُ عَلَيْهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلَيْكُولُكُ اللَّهُ عَلَيْهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلَكُولُكُ اللَّهُ عَلَيْهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلِيلًا عَلَيْهُ عَلَيْهُ وَلَلْ عَلَيْهُ إِلَّهُ عَلَيْهُ وَلَهُ إِلَّهُ عَلَيْهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلَكُولُكُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ وَلَيْكُولُكُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ وَلَيْهُ عَلَيْهُ وَلَيْكُولُكُ اللَّهُ عَلَيْهُ وَلَهُ عَلَيْهُ وَلَكُولُكُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ وَلَيْكُولُكُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ ولَكُولُكُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهِ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ عَلَيْهِ عَلَيْهِ عَلَيْهِ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهِ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَّهُ عَلَا عَلَالِكُمْ عَلَاهُ عَلَالِكُمْ عَلَاهُ عَلَا عَلَاهُ عَلَا عَلَا عَلَالْمُ عَلَا عَلَا عَلَا عَلَا عَلَا عَلَا عَلَاهُ عَلَا عَلَاكُ عَلَاكُمُ عَلَّا عَلَّا عَلَاكُمْ عَلَا عَلَالِكُمْ عَلَّهُ عَلَا عَلَا عَلَا عَلَ

⁽۱) تهذیب الکمال: ۲۲۰/۱۲

⁽٢) حاشية إعلاء السنن: ١/٣٨

مسح على راسه ثلاثاً وظاهر أذنيه ثلاثاً وظاهر رقبته وباطن لحيتيه ثلاثاً ﴾ (١)

(حضرت واکل بن حجر ﷺ سے (ایک کمبی حدیث میں) مروی ہے کہ آپ حکیٰ لاکھ کی اور اپنے میں کیا اور اپنے سے کی اقدر اپنے کا نول کے ظاہر پرتین مرتبہ اور گردن کے ظاہر پراورا پنی داڑھی کے اندرون حصہ میں تین دفعہ سے کیا۔)

اس حدیث برد واعتراضات

اس روایت سے بھی مسے رقبہ کا ثبوت صاف طریقہ پر ہورہا ہے، مخالفین کی جانب سے اس روایت سے احتجاج پر ایک اعتر اض تو یہ کیا گیا ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی محمد بن مجر رَحَن گلاللہ ہیں، جن کے بارے میں علامہ ذہبی رَحَن گلاللہ ایک راوی محمد بن مجر رَحَن گلاللہ ہیں، جن کے بارے میں علامہ ذہبی رَحَن گلاللہ ایک راوی اس بخاری رَحَن گلاللہ کا تفیہ رَحِم گلاللہ کا تفیہ نظر "کاریمارک قائم فرمادیا، اور امام بخاری رَحِم گلاللہ کا تفیہ نظر" کہنا بڑی سخت جرح شاری جاتی ہے۔ لہذا یہ روایت بھی ضعیف ہے۔

دوسرااعتراض بیکیا گیا که احناف تومسح رأس (سرکے مسمح) میں تثلیث (تین دفعہ مسمح کرنے) کے قائل نہیں اور اس روایت سے تثلیثِ مسمح کا ثبوت بھی ہور ہاہے؛ لہذا اس روایت سے اگر احتجاج کریں گے، تو تثلیث کے بھی قائل ہونا جا ہے ، حال آل کہ ایسانہیں کرتے۔

حاصل بیر کہ اولاً روایت قابل احتجاج نہیں ، ٹانیاً مذہب احناف کے خلاف ہے۔ احناف کے خلاف ہے۔ احناف کے علاف ہے۔ احناف پر مخالفین کی جانب سے بیددواعتر اضات کئے گئے ہیں؛ مگر بیددونوں (۱) دواہ البزاد کذا فی نصب الرایة: ۱/۸

عرف الزهرة في مسح الرقبة كالمسكالا

اعتراضات بے جان اور نا قابل التفات ہیں۔

ہم ان اعتراضات کے مفصل جوابات حوالہ قلم کرتے ہیں، جس سے اس روایت کالائق احتجاج ہونا اور پھراستدلال کا صحیح ہونا ظاہر ہوجائے گا۔

پہلے اعتراض کا جواب

پہلے اعتراض کے سلسلے میں گزارش ہے کہ محمد بن حجر رَحِمَهُ لاللهُ راوی دراصل مختلف فیہ ہیں کہ بعض نے ان کی تضعیف اور بعض نے توثیق کی ہے۔ چنال چہ حافظ ابن حجر رَحِمَهُ لاللهُ نے "لسان المیزان" میں نقل کیا کہ ابوحاتم رَحِمَهُ لاللهُ نے ان کو کوفی شیخ فر ماما۔ (۱)

اورلفظ شخ منجملہ الفاظ تعدیل کے ہے، اگر چہ کہ ادنی درجہ کی تعدیل ہے، جسیا کہ حافظ نے نخبۃ الفکر میں ذکر کیا ہے؛ لہذا یہ محمد بن حجر ترحک گلاٹی راوی مختلف فیہ ہوئے اور مختلف فیہ ہوئے اور مختلف فیہ روای حسن الحدیث ہوتا ہے، جب کہ جرح و تعدیل مہم ہوجسیا کہ یہاں ہے، علامہ ظفر احمد عثانی ترحکی لاٹی نے مقدمہ اعلاء اسنن میں فرمایا:

"وكذا إذا كان الراوى مختلفاً فيه، وثقه بعضهم وضعّفه بعضهم فهو حسن الحديث، وقال المنذرى فى مقدمة ترغيبه فأقول: إذا كان رواة الإسناد ثقات وفيهم من اختلف فيه فإسناده حسن أومستقيم أو لابأس به. "(٢) (الى طرح جب راوى مختلف فيه بوك بعض نے اس كى تو ثيق كى اور بعض نے تضعیف تو وہ حسن الحدیث ہے اور منذرى نے الترغیب اور بعض نے تضعیف تو وہ حسن الحدیث ہے اور منذرى نے الترغیب

⁽۱) لسان الميزان: ۱۱۹/۵

⁽٢) مقدمة إعلاء السنن

عرف الزهرة في مسح الرقبة ككيكيكيك

کے مقدمہ میں کہا کہ جب اساد کے رواۃ ثقہ ہوں اوران میں کوئی مختلف فیہ ہوتو اس کی اسناد حسن ہے یا مستقیم بالا باس بہہے۔) اورجرح وتعديل كے مبهم ہونے كى صورت ميں تعديل كامقدم ہونا او برہونا معلوم ہو چکا،پس روایت حسن درجہ سے کم نہیں ہوگی۔ پھر ''لۂ مناکیر'' کہنے سے اسراوی کی روایت کاترک کرنا بھی لازم نہیں آتا۔ چنانچہ انھاء السکن (:۱۵۹) میں فتح المغیث سے نقل کیا ہے کہ ابن وقیق العیدنے کہا کہ علما اصول کا بی قول '' بیراوی منا کیرروایت کرتا ہے' اس کی روایت کے ترک کو مفتضی نہیں جب تک کہ منا کیرحد کثرت کونہ پہنچ جائیں اوراس کومنکر الحدیث کہا جائے اور پھراس کے مقابلہ میں ابوحاتم رَحِمَهُ لاللہ جسیا منشد د فی الرجال تعدیل وتو ثیق کررہاہے، تو اس کو کیسے نظرانداز کردیا جائے گا، ابوحاتم رَحِمَا الله ان الوگوں میں سے ہیں جنہوں نے تمام رواۃ میں کلام کیااورر جال کے بارے میں تشد داختیا رکیا تھااورمحد ثین نے تصریح کی ہے کہ اگر ایسے لوگ کسی کی توثیق کریں ، تو مضبوط پکڑلو، البتہ ایسے لوگوں کی جرح زیا دہ قابل اعتناء نہیں ہوا کرتی تاوقتیکہ کوئی معتدل فی الرجال ان کاساتھ نہ دے۔ الغرض محمد بن جحر رَحِمَهُ لللِّهُ كَي تو ثيق بهي كَي كَي هِي الهذابية سن الحديث بين -روایت کی ہےاور پیسعیدا گرچے ضعیف ہیں ؛ مگرتا ئیدوتقویت میں کھی جاتے ہیں۔ سعید بن عبد الجبار رَحِمَهُ اللَّهُ کے متعلق علامہ ذہبی رَحِمَهُ اللَّهُ نے امام نسائی رَحِمَهُ اللَّهُ سے قل کیا کہ ''لیس بالقوی''(بیقوی نہیں)اور کہا کہ ابن حبان رحِمَا گلالْما نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔(۱)

 $r \wedge 0/r$: ميزان الاعتدال ميزان

عرف الزهرة في مسح الرقبة كالمجالات

لیس بالقوی کہنا ایک معمولی قسم کی جرح ہے، جبیبا کہ ابن حجر رَحِکُ اللّٰہ نے مقدمہ فتح الباری میں حسن بن الصباح البز ار رَحِکُ اللّٰہ کے بارے میں نسائی ہی کے اس کہنے پر کہ بیتوی نہیں ہیں فرمایا کہ:قلت: و هو تلیین هیّن. ''(۱)

الغرض سیر بن عبدالجبار بہت زیادہ ضعف کے شکار نہیں ہیں ؛ بل کہ عمولی درجہ کے ضعیف ہیں ؛ اسی لیے غالبًا ابن حبان ترحک گلائی نے ان کو ثقات میں بھی داخل کردیا ہے۔ بہر حال اس روایت سے محمد بن جمر ترحک گلائی کی روایت کو تقویت ملتی ہے ؛ لہذا یہ طبرانی کا طریق بزار کی روایت کی تقویت کا موجب ہوگا ؛ کیوں کہ دو طریق حسن ہوں تو یہ دونوں مل کرروایت کو درجہ صحت تک پہنچا دیتے ہیں۔ علامہ سیوطی ترحک گلائی تدریب الراوی میں فرماتے ہیں :

"الحديث الحسن لذاته إذا رُويَ من غيروجه ولو وجهاً واحداً آخر قوي وارتفع من درجة الحسن الى درجة الصحيح."

(حدیث حسن لذاتہ جب متعدد طرق سے مروی ہو ،اگر چہ دوسرا ایک ہی طریق ہو،تو بیہ حدیث قوی ہو جاتی ہے اور درجہ حسن سے درجہ سے کو پہنچ جاتی ہے۔)(۲)

اورحا فظ ابن جَمِرَ رَحِمَهُ اللَّهُ "نحبة الفكر" ميس فرمات بين:

" فإن خفّ الضبط فالحسن لذاته و بكثرة طرقه يُصَحَّحُ. " (الرضبط راوى تام نه مو، تو وه حسن لذاته به اور كثر تطرق كى بناير

⁽۱) هدي الساري: مقدمة فتح الباري: ٣٩٥

⁽⁷⁾ تدريب الراوي: ا/26

عرف الزهرة في مسح الرقبة كالمسكالا

اس برصحت کا حکم لگایا جا سکتا ہے۔)

یہاں اگر چہ دونوں طریق حسن نہ ہوں ، ایک ضعیف ایک حسن ہوتا ہم اس سے اتنا اندازہ ہوا کہ جب دوحس طریق مل کر درجہ سے کو پہنچ جاتی ہیں ، توحسن کے ساتھ ایک ضعیف طریق مل گیا تو قوت ضرور ہوگی جس سے احتجاج کرنے میں کوئی خرابی نہیں۔

چنا نچه علامه سيوطي رَحَمُ اللِّلْ "تدريب الراوى" مين فرمات بين:

"و لابدع في الاحتجاج بحديث له طريقان، لو انفرد

كل منهما لم يكن حجةً كما في المرسل".

(اورکوئی بدعت نہیں ہے ایسی حدیث سے احتجاج کرنے میں جس کے دوطریق ایسے ہوں کہ اگریہ الگ الگ ہو جائیں تو ججت نہ بن سکیں ،جبیبا کہ مرسل۔)(ا)

جب الیی حدیث سے بھی احتجاج کیا جاسکتا ہے کہ جن کا ہرطریق منفر داً لائق احتجاج نہیں تو جہاں ایک طریق خود ہی احتجاج کے قابل ہواور پھر دوسراطریق بھی اس میں قوت دے رہا ہو، تو کیوں کر اس سے احتجاج درست نہ ہوگا؟ اورحسن روایت کا قابل احتجاج ہونامخفی تو نہیں ، تا ہم ''إتماماً للفائدة'' ہم محدثین میں سے حافظ ابن حجر رَحِیُ اللہ کا کلام پیش کرتے ہیں ، آپ نے نزیمۃ النظر میں فرمایا کہ:

"وهذا القسم من الحسن لذاته مشاركٌ للصحيح في

الاحتجاج به وإن كان دونه. "

(اور بیشم حسن لذاتہ اس سے احتجاج کرنے کے بارے میں صحیح

⁽۱) تدریب الراوي : ۱/۵۲

عرف الزهرة في مسح الرقبة علي المرقبة عرف الزهرة في مسح الرقبة

کے مشارک ہے، اگر چہتے سے (رتبہ میں) کم ہے۔)(ا)
الغرض روایت بزار قابل احتجاج ہے، لہذا اعتراض اول ساقط ہوا۔
دوسر ہے اعتراض کا جواب اول

دوسرے اعتراض کے متعلق اولاً یہ معروض ہے کہ یہ روایت احناف کے خلاف نہیں ہے؛ کیوں کہ احناف کے بہاں بھی تنگیثِ سے مشروع ہے؛ البتہ دوسروں کے مسلک میں اور احناف کے مسلک میں فرق بیہ ہے کہ احناف ایک ہی پانی سے تنگیث مسلک میں اور دوسرے حضرات ہر مرتبہ کے لیے جدید پانی لینے کو مشروع کہتے ہیں اور دوسرے حضرات ہر مرتبہ کے لیے جدید پانی لینے کو مشروع قرار دیتے ہیں اور روایت الباب اس تفصیل سے ساکت ہے، جس میں دونوں ہی احتمال ہیں اور جب اکثر روایات صححا ایک ہی مرتبہ سے پر دلالت کرتی ہیں، تو تنگیث کی روایات کو تنگیث بماءِ واحد پر محمول کرنے میں کوئی جدت اور بدعت نہیں اور اس مسئلہ کے مفصل دلائل کتب فقہ اور شروحات حدیث میں مذکور و محفوظ ہیں۔

صاحب ہدایہ نے ''ماء واحد'' سے تثلیث ہی بران روایات کومحمول کیا ہے۔انھوں نے فرمایا:

"والذي يُرُونى من التثليث محمول عليه بماءٍ واحدٍ، وهو مشروع على ما رَوَى الحسن عن أبي حنيفة ". (جواحاديث مين تثليث مرورى ہے بيا يك بى بإنى سے تين دفعہ سے برحمول ہے اور بيہ بات مشروع ہے اس قول كى بنا پر جوحسن بن زياده رَحَمُ لُلاَّهُ نِے امام ابوحنيفه رَحَمُ لُلاَّهُ سِنْ قَل كيا ہے۔) (۲)

⁽۱) نزهة النظر: ۳۵

⁽۲) الهداية: ۱/۲

عرف الزهرة في مسح الرقبة كالمجالات

اسی برخقق ابن الہمام مُرحَمُ اللّٰہ نے فتح القدیر میں ،علامہ خوراز می رَحَمُ اللّٰہ نے کفایہ میں اور محقق بابرتی رَحَمُ اللّٰہ نے عنایہ میں لکھا کہ حسن بن زیاد رَحَمُ اللّٰہ کی روایت کے مطابق امام صاحب رَحَمُ اللّٰہ کے نز دیک تین مرتبدایک ہی یا نی سے سے کرنامسنون ہے اور در مختار میں بھی اس کومندوب یا مسنون کہا ہے۔

ایک استدلال برنظر

راقم الحروف عرض كرتا ہے كه مولا ناظفر احمد عثانى ترحكة للله في اعلاء السنن ميں سے ميں ايک بإنى سے تثليث برطبرانى كے طريق سے استدلال كرتے ہوئے اس مطلوب برروایت كوسرت كها ہے اوروہ طريق وہ ہے جس كی طرف ہم نے او براشارہ كيا تھا، جس كے راوى سعيد بن عبد الجبار ترحكة للله ميں ،اس طريق كے الفاظ يہ بيں:

" ثم مسح على رأسه ثلاثاً، و مسح ظاهر أُذنيه و مسح

رقبته وباطن لحيته من فضل ماء الرأس."

(پھر آپ صَلَیٰ لَاِیَجَالِیَوسِکم نے اپنے سر پرتین مرتبہ سے فر مایا اور سر کے نیچ ہوئے بانی سے اپنے کا نول کے ظاہر پرسے کیا اور اپنی گردن کا اور اپنی داڑھی کے اندرون کا مسے کیا۔)

گراس روایت کو تثلیث بهاء و احد برصری قراردینا خالی از نظرنهین،
کیوں کہاس سے تو صرف اتنام فہوم ہوتا ہے کہ آپ نے تین مرتبہ سرکا سے کیااور پھر
بیجے ہوئے پانی سے کا نوں اور گردن اور داڑھی کا مسے کیا۔ اس میں ایک ہی پانی سے
سرکا مسح کرنے کی کوئی تصریح نہیں ہے؛ بل کہ اگر ''من فضل ماء المراس 'کوسے
راس سے متعلق کیا جائے ، تو پھر مسح راس کا چار مرتبہ ہونالازم آئے گا کہ آپ نے
بہلے ایک مرتبہ مسے کیا، پھر نیجے ہوئے پانی سے تین دفعہ سرکا مسے کیا؛ کیوں تقدیم

عرف الزهرة في مسح الرقبة علي المرقبة عرف الزهرة في مسح الرقبة

عبارت بول ہوگ: " ثمّ مسح علی رأسه ثلاثاً من فضل ماء الرأس" توجب بي ہوئ بانی سے بيلے کم از کم ايک دفعه بإنی لوجب بي ہوئ ايک دفعه بإنی ليے ہوگا؟ ليے ہوگا؟

الغرض بیطبرانی کے الفاظ بھی بزار کے الفاظ کی طرح مبہم ہیں اور ''من فضل''
کا تعلق مسے راُس سے نہیں ہے، ورنہ مقصود کے خلاف لازم آئے گا، لہذا اس کوصر تک علی المطلوب کہنا غایت بُعد میں ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب) دوسر سے اعتر اض کا جواب ثانی

اس کے بعد ہم اصل بحث کی جانب آتے ہیں ، دوسرے اعتراض کا ایک جواب بیہ ہے کہ احناف تین دفعہ سے کے سنت ہونے کا توا نکارکرتے ہیں، کیوں کہ اس میر اللہ کے نبی صَلیٰ لاَیکَ عَلیْرِیکِ کم سے مداومت ثابت نہیں ہے؛ کیکن جواز کے وہ قائل ہیں، چناں چہ صاحب بحرالرائق علامہ ابن تجیم رَحِمَا الله الله خواز ہی کے قول کوراج قرار دیا ہے اورسنیت کی نفی دوسرے دلائل کی وجہ سے کرتے ہیں ،لہذا جب احناف کے نزد کیک اس کامحمل ثابت ہوگیا تو پیر حدیث احناف کے خلاف نہ رہی ، جیسے نبی کریم صَلیٰ لایکھلیکوئیکم سے اکثری عمل پیشاب فرمانے کے بارے میں یہی ثابت ہے کہ بیٹھ کر کرتے تھے؛ اسی لیے بیٹھ کر ببیثاب کرنا بالا تفاق سنت ہے اور کھڑے ہوکر ببیثاب کرنا خلاف سنت ہے، حال آں کہ کھڑے ہوکر ببیثاب کرنے کا ثبوت نبی کریم صَلیٰ لفِیهَ البَرِیكِ لم سے بخاری کی ایک روایت سے ہوتا ہے۔ توجس طرح یہاں براکٹری عمل کولے کر پیشاب بیٹھ کرکرنے کوسنت قرار دینے کے باوجودعلماء کو بیرطعنہ ہیں دیا جاسکتا کہ انہوں نے بیہ فیصلہ کر کے بخاری کی حدیث کے خلاف کیا؛ کیوں کہ علمانے بخاری کی روایت کومختلف محامل مرحمل کیا ہے۔

مثلاً بعض نے کہا کہ آپ کو کمر میں دردنھا جس کی وجہ سے آپ بیٹے نہیں سکتے سے اس لیے آپ بیٹے نہیں سکتے اس لیے آپ نے کھڑ ہے ہوکر بیشا ب فر مایا۔ بعض نے بیتا ویل کی کہ بیعلا جا آپ نے فر مایا تھا کہ کمر کے درد میں کھڑ ہے ہوکر بیشا ب کرنا مفید ہے۔ بعض نے کھڑ ہے ہوکر بیشا ب کرنا مفید ہے۔ بعض نے کھڑ ہے ہوکر بیشا ب کرنے کو بیان جوازیر حمل کیا۔

دوسری نظیراس کی بیہ ہے کہ نبی کریم صَلَیٰ لاَلاَ اَکْ اِیک ایک ایک مرتبہ اعضاء وضو کو دھونا ثابت ہے اوربعض روایات سے دومر تبہ دھونا ثابت ہے؛ مگر بالا تفاق تین مرتبہ دھونا سنت ہے، توبی قول دوسری روایات کے خلاف اس لیے ہیں کہ وہ روایات جن سے ایک مرتبہ یا دومر تبہ دھونے کا ثبوت ہوتا ہے، بیان جواز پر محمول ہیں۔

الغرض اس حمل وتاویل وتو جیہ کے بعد مخالفت کا الزام نہیں دیا جاسکتا ،اسی طرح یہاں تثلیث کوجواز برحمل کرنے کے بعد بیروایت احناف کے خلاف نہیں رہی ؛ بل کہ موافق ہوگئی۔(۱)

(۱) قوله: جواز، قلت: وفي هذا خلاف بين مشائخنا، قال ابن نجيم المصرى في شرح الكنز: (۱/۲۳) وإذا كان غير مسنون فهل يكره؟ فالمذكور في المحيط والبدائع أنه يكره، وفي الخلاصة: أنه بدعة، وقيل لابأس به. وفي فتاوى قاضى خان: وعندنا لومسح ثلاث مرات بثلاث مياه لايكره. ولكن لايكون سنةً ولا أدباً، وهو الأولى كما لايخفى؛ إذ لا دليل على الكراهة انتهى مافي شرح الكنز. وتعقبه العلامة ابن عابدين في منحة الخالق ، فقال:

أقول قديستدل عليها (اى الكراهة) بالحديث المار من قوله عَلَيْكُلْسِيلُامِنِ : "فمن زاد على هذا أو نقص فقد تعدى وظلم " لأن أئمتنا استدلوا على أنه مرة واحدة بالحديث المصرح فيه بها، وحملوا ما صرح فيه بالثلاث على التثليث بماء واحد، كما يأتى، فوضوء ه عليه السلام ليس فيه تثليث المسح بمياه عندنا ، فترجع إلى الإشارة في قوله: "فمن زاد على هذا الخ" إذ لاشك أن هذا زيادة بنائًا على ما ثبت عندنا من وضوء ه مَكُلُولاً عَلَيْ مَن المنية الكبير بعدحكاية الأقوال مانصه: تأمل. وفي شرح المنية الكبير بعدحكاية الأقوال مانصه: والأوجه أنه يكره، قال في الكافى: التثليث يعنى بمياه يقربه من الغسل، ولوبدله به كره، وكذا إذا قربه منه انتهى."

قلت: وفيما قاله العلامة نظر ، لأن قوله عليه السلام: "فمن زاد على هذا أونقص فقد تعدى وظلم" محمول على الاعتقاد عندنا كما صرح به فى الهداية وغيرها وليس المراد به نفس العمل ، ولذا صرح فى البحربأن الزيادة على الثلاث إن كان لطمانية القلب لابأس به ، فمعنى قوله عَلَيْكُلْسِيَلْا فِي "فمن زاد على الثلاث أونقص عن الثلاث بأن لم ير الثلاث سنة فقد تعدى وظلم ، لأن من لم ير سنة رسول الله صَلَى الشِرَاكِي مَن العمل بأن زاد على التعدى والم على التلاث الم ير الثلاث سنة فقد تعدى وظلم ، لأن الم ير سنة رسول الله صَلَى الشِرَاكِي مَن العمل بأن زاد على التعدى وأما نفس العمل بأن زاد على البتدع ، فيلحقه الوعيد. وأما نفس العمل بأن زاد على

الثلاث أى فى غسل الأعضاء أونقص عن الثلاث ورأى أن السنة هوالثلاث لايلحقه الوعيد؛ لأن الزيادة على الشلاث من باب الوضوء على الوضوء؛ إذا نوى به وأنه نورعلى نور على لسان رسول الله صَلَىٰ لِاللهِ عَلَيْ وَكِنَا بَعْلَى بَعْلَى بَعْلَى اللهِ صَلَىٰ لِاللهِ عَلَى اللهِ صَلَىٰ لِللهِ عَلَى اللهِ صَلَىٰ لِللهِ عَلَى لَهُ مَلَىٰ لَاللهِ عَلَىٰ لِللهِ عَلَىٰ اللهِ عَلَىٰ اللهُ له الأجوا.

فالحاصل أن الحديث محمول على الاعتقاد لا على نفس العمل، وقدحقق هذالمعنى فى البدائع (٢٢:١) وصححه. ولقد أقرّ بهذا هو فى رد المحتار، فالتثليث فى المسح بمياه لايلحقه الوعيد، كما إن زاد على الثلاث فى غسل الأعضاء، وأما إن كان على اعتقاد أن تثليث المسح هوالسنة، والتوحيد خلافه، فلاشك فى كراهته عندنا، لما ثبت عندنا من وضوء ه عَلَيْلُ السِّلَافِلُ . وكذا إن جعل تثليث المسح عادةً يكره لما فيه من ترك السنة، وأما الترك أحياناً لاسيما لغرض صحيح كحصول وأما الترك أحياناً لاسيما لغرض صحيح كحصول الطمانينة وغيره ليس بمكروه كما لايخفى على من له أدنى شغل من كتب الفقه. وهذا هوالحق الذى قاله

عرف الزهرة في مسح الرقبة على المسلم الرقبة عربي المسلم الرقبة على المسلم المسلم

العلامة ابن نجيم المصرى ، فافهم. والله أعلم بالصواب.

دوسرےاعتراض کاجواب ثالث

ثالثاً اس اعتراض کاجواب وہ ہے جومولانا ظفر احمد عثانی رَحِکَ للله فی استن میں دیا ہے؛ مگر چوں کہ یہ جواب محض علمی اور فنی ہے؛ نیز مولانا عثانی رَحِکُ للله فی نے بہت ہی مخضر و مجمل طریقہ پریہ جواب دیا ہے ،اور اس کا بعینہ قتل کر دینا مخل فہم ہے؛ اس لیے ہم اس کو پوری وضاحت کے ساتھ اور ہرا جمال کی تفصیل کے ساتھ ساتھ بعض چیزوں کے اضافے سے پیش کرتے ہیں تا کہ سمجھنے میں سہولت ہو۔ واللہ المدوفق

اب لیجیے پہلے علامہ عثمانی ترحمَیُ اللّٰہ کی عبارت برِ جیے ، پھر ہماری تشریح دیکھیے ،علامہ فرماتے ہیں:

"أن الحديث في سنده محمد بن حجر عند البزار، وهو مختلف في توثيقه، وسعيد بن عبد الجبار عند الطبراني، وهو كذلك أيضاً، والراوى المختلف فيه إذا تفرد بشيء ينافي رواية الثقات يترجح رواية الجماعة على روايته، وإذا تفرد بشيء لم يذكره غيره تُقُبَلُ زيادتُه، لكونه من رجال الحسن و راوى الحسن والصحيح يُقبَلُ تفردُه إذا لم يناف رواية غيره، فذكر مسح ظاهر الرقبة لاينافي رواية الثقات، بل هو زياده سقط عنها غيره فَتُقبَلُ، وذكر التثليث ونحوه ينافي رواية الثقات الذين

صرحوا بكون مسح الرأس مرة واحدة ، فيُرَجَّحُ روايتُهم على هذه فافهم. "(1)

تفصیل وتشریح اس کی پیرہے کہ اس واکل بن حجر ﷺ کی روایت کے دوطریق ہیں،جبیبا کہاویربھیمعلوم ہو چکا،ایک بزار کااور دوسر بےطبرانی کا۔بزار کےطریق میں محمد بن حجر رَحِمَ گالیانی راوی ہیں اور بیمختلف فیہ ہیں ،اورطبر انی کے طریق میں سعید بن عبدالجبار ہیں جو کہ مختلف فیہ یاضعیف ہیں ،ان دونوں راویوں نے تنگیثِ مسح کا ذکر کیا ہے، جب کہ دوسرے ثقات نے تصریح کی ہے کمسح رأس ایک ہی مرتبہ تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ محمد بن حجر اور سعید رحمَهَا لاللہُ نے مسح رأس کے عدد بیان کرنے میں دوسرے ثقہ حضرات کی مخالفت کی ہےاورمسح رقبہ کےسلسلے میں ان دونوں نے دوسرے ثقة حضرات کی مخالفت نہیں گی ہے؛ بل کہ ثقات نے جس چیز کو بیان ہی نہیں کیا تھااس کوان دونوں نے بیان کیا ہے جو کہ مخالفت نہیں ؛ بل کہ زیادت ہے۔ جب بیہ بات ممہد ہوگئ کہ محمد بن حجر اور سعید رحمَهَا لاللہ نے تثلیث کے ذکر كرنے ميں تو ثقات كى مخالفت كى ہے؛ مگرمسے رقبه كاذكرانہوں نے على سبيل الزيادت کیا ہے، نہ کہ بطور مخالفت ، تو اب ذرافنی بحث بھی ملاحظہ فر مایئے جس سے اعتراض مذكور كاجواب نكل آئے گا۔

زيادت ِثقه كي فني بحث

تفرد تفتہ یا زیادتی تفتہ کے بارے میں محدثین کے یہاں قاعدہ اوراصول ہے ہے کہوہ زیادتی اگر دوسرے اوثق یا ثقات کی روایت کے منافی ومخالف ہو کہاس کو قبول کرنے سے ثقات کی روایت کا ترک لازم آتا ہوتو پھراس زیادتی کوردکر دیا جائے گا

⁽۱) إعلاء السنن: ا/٠٠

عرف الزهرة في مسح الرقبة على الوراس زیادتی کانام اصول وفن حدیث میں شاذ ہے اوراگریہ زیادتی اوثق یا ثقات کی روایت کے منافی نہیں ہے؛ بل کہ دونوں روایات کو جمع کیا جاسکتا ہے، تو کھر اس زیادتی کو قبول کرلیا جائے گا اور ثقه میں ضیح وحسن دونوں قسم کی حدیث کا راوی داخل ہیں۔ اس قاعدہ اور اصل کے لیے ہم حافظ بن حجر رَحَمُ گالاللہ کا کلام پیش کرتے ہوئے ''مشرح پیش کرتے ہوئے ''مشرح پیش کرتے ہوئے ''مشرح بیش کرتے ہوئے ''مشرح النحبیة'' میں تحر مرفر مایا ہے:

" وزيادة روايهما أى الصحيح والحسن مقبولة مالم تكن منافية لرواية من هو أوثق ممّن لم يذكر تلك الزيادة ، فان الزيادة إما أن تكون لاتنافى بينهما وبين رواية من لم يذكرها ، فهذه تُقبَلُ مطلقاً ؛ لأنها فى حكم الحديث المستقل الذي تفرد به الثقة ، ولايرويه عن شيخه غيره. وإما أن تكون منافية بحيث يلزم من قبولها ردُّ الرواية الأخرى ، فهذه هي التي يقع الترجيح بينها وبين معارضها ، فيُقبَلُ الراجحُ ويُردُ المرجوح ".

(راوی سیجے حسن کی زیادتی مقبول ہے جب کہ وہ زیادتی ان اوثق لوگوں کی روابیت کے منافی نہ ہو جھوں نے اس زیادتی کوذکر نہیں کیا؟
کیوں کہ زیادتی یا تو منافی نہیں ہوگی اس کی روابیت کے جس نے اس کو ذکر نہیں کیا، پس بیہ مطلقاً مقبول ہوگی ؟ کیوں کہ بیہ مستقل حدیث کے حکم میں ہے جس میں ثقہ نے تفر دکیا ہے اور اس کے علاوہ اس کے شخ سے کوئی اس کو بیان نہیں کرتا ہے اور یاوہ زیادتی منافی ہوگی اس طرح کہ کوئی اس کو بیان نہیں کرتا ہے اور یاوہ زیادتی منافی ہوگی اس طرح کہ

اس کے قبول کرنے سے دوسری روایت کاردکرنالازم آئے ، پس بیروہ
زیادتی ہے جس میں اس کے معارض کے ساتھ ترجیح کا مسئلہ واقع ہوتا
ہے، پس راجح کومقبول اور مرجوح کومر دو دقر اردیا جاتا ہے۔)(ا)
اسی طرح علامہ نو وی رَحَمُ گُلاللہ نے تقریب میں اور علامہ سیوطی رَحَمُ گُلاللہ تدریب شرح تقریب میں نے بیان کیا ہے۔

اب اصل مسئلہ بجو ت عنہا کو ملاحظہ فر مایا جائے کہ محمد بن حجر اور سعید بن عبد الجبار رحم کھا لائٹ جو کہ مختلف فیہ راوی ہیں اور حسن الحدیث ہیں یا سعید جوضعیف ہیں؛
مگر محمد بن حجر رَحِم گلائٹ کی تقویت انہیں حاصل ہے، یہ دونوں تثلیث مسح میں چوں کہ دوسرے ثقات کی مخالفت کررہے ہیں؛ اس لیے تثلیث کا ذکر اور یہ ٹکڑا شاذ غیر مقبول ہے اور مسے رقبہ ایک ایسی زیادتی ہے، جو مخالف و منافی نہیں؛ بل کہ یہ محض ایک زیادتی ہے؛ اس لیے یہ مقبول ہے۔ لہذا احناف نے تثلیث مسح راس کور د کردیا اور قبول نہیں کیا اور مسح رقبہ کو قبول کرلیا۔

انتياه

علامہ ابن ہمام رَحَى گُلائی نے فتح القدیر: (۱/۲۳) میں اس وائل بن جر ﷺ کی روایت کوتر مذی کی طرف منسوب کیا ہے اور متون حنفیہ کے بعض متر جمین نے بھی ان کے حوالے سے ایسا ہی نقل کر دیا ہے؛ حال آس کہ یہ بزار کی روایت ہے، تر مذی کی نہیں؛ مگراغلب ریہ ہے کہ یہ نافخین و کا تبین کی غلطی ہے کیوں کہ خود محقق بن ہمام رَحَمَ گُلائی نے اس روایت کے بعد تصریح کی ہے کہ اس طریق میں محمد بن حجر بن عبد الجبار ہیں حالاں کہ محمد بن حجر تر مذی کے رجال میں سے نہیں ہیں اور اس کو حقق موصوف جانے حالاں کہ محمد بن حجر تر مذی کے رجال میں سے نہیں ہیں اور اس کو حقق موصوف جانے

⁽۱) شرح النخبة: ∠۳

عرف الزهرة في مسح الرقبة كالمجالات

ہیں، پھروہ اس کوتر مذی کی طرف کیسے منسوب کر سکتے ہیں؟ معلوم ہوا کہ بیاناتخین کی غلطی ہے نہ کہ علامہ موصوف کی ، جبیبا کہ بعض نے علامہ کی غلطی سمجھ کران کی طرف وہم کی نسبت کر دی ہے۔ اسی لیے علامہ عثمانی رَحِمَیُ لُولِیْ نے ان لوگوں پر تعجب کیا ہے جھوں نے وہم کی نسبت علامہ ابن الہمام رَحِمَیُ لُولِیْ کی طرف کی ہے۔

علامہ عبدالی رحم گرلائی نے سعایہ میں لکھا ہے کہ جب انہوں نے رسالہ "تحفہ الطلبہ فی مسح الوقبہ" لکھا اور اس میں اس روایت کو فتح القدیر کے حوالہ سے ترفدی کی جانب منسوب کردیا تو بعض لوگوں نے اس پرنگیر واعتر اض کیا کہتر فدی میں تو بدروایت نہیں ہے، تو علامہ نے جواب میں فر مایا کہنا قال پرضجے حوالہ کہتر فدی میں تو بدروایت نہیں ہے، افریم نے فتح القدیر کا حوالہ دیدیا ہے اور اس میں بیموجود ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ عبدالحی رحم گرالٹی کو بھی اس پر تنبہ نہ ہوا۔ تیسری دلیل

عن موسى بن طلحة قال من مسح قفاه مع رأسه وُقِيَ الغُلَّ يوم القيامة ﴾ (ا)

(حضرت موسیٰ بن طلحہ مُرحکہ اللہ اللہ علیہ جو شخص سر کے ساتھ اپنی گدی کامسے کر ہے وہ قیامت کے دن (گردن میں) طوق برٹے نے سے محفوظ رہے گا۔)

قفا کے معنی

اس حدیث میں لفظ' قفا'' آیا ہے جس کے معنی گدی کے ہیں جوگردن کا ایک حصہ ہے اور رقبہ اور قفا کے معنی ایک ہی ہیں۔ چنانچے منجد میں ہے:''المرقبہ العنق أو

⁽۱) رواه أبوعبيد في كتاب الطهور،كذا في التلخيص: ٩٢/١

موخره" اوردوسرے مقام پراسی میں ہے کہ: "القفاو القفاء مو خرالعنق" اور "المعجم الوسیط" میں ہے "القفا مو خر العنق" اور قاموس میں ہے "الرقبة العنق أو اصل مو خره". (۱)

ان اقوال سے معلوم ہوا کہ قفا اور رقبہ کے معنی ایک ہی ہیں، لیعنی گردن کا پچھلا حصہ۔ پیس اس روایت سے سے رقبہ کا پیندیدہ ومستحب ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مسل حکمی ہے بیمرسل حکمی ہے

یہ مذکورہ قول حضرت موتی بن طلحہ رَحَمُ اللّٰہ کا ہے جو کہ تا بعین میں سے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ بات کہ گردن کا مسے کرنا قیا مت میں غل (بیرٹری) سے حفاظت کا سبب ہوگی، جو جو تیاس اور رائے سے نہیں کہی جاسکتی؛ بل کہ اس کا مستند کوئی روایت ہی ہوگی، جو انہوں نے کسی صحابی سے سن ہوگی اور پھر صحابی بھی یہ بات اپنی جانب سے نہیں کہہ سکتے؛ بل کہ انہوں نے بھی اس کورسول اللّٰہ صَلَیٰ لاٰلهٔ قَلِیوَرَالهُ مِلْلاً کُمُ عَصَالَہُ وَلَاٰلَہُ کَا قُولُ نَقُلُ علامہ ابن حجر اور علامہ شوکانی رحمَهَا لاللّٰہُ نے ابن الرفعہ رَحَمُ اللّٰہُ کا قُولُ نقل فرمایا ہے:

" قال (اى ابن الرفعة) ولامأخذ لاستحبابه إلا خبر أو أثر لأن هذا لامجال للقياس فيه".

(ابن الرفعة رَحِمَهُ لاللهُ نے کہا کہ (مسح رقبہ) کے استخباب کا ماخذ خبر یا اثر ہی ہے؛ کیوں کہاس میں قیاس کومجال نہیں۔)(۲) الغرض میہ مقولہ چوں کہ ازقبیل احکام غیر قیاسیہ ہے،اس لیے قواعد کے اعتبار

⁽۱) منجد: 7/2،ومنجد: 1/2،المعجم الوسيط: 1/2،قاموس: 1/2

⁽٢) التلخيص الحبير: ٩٢/١،نيل الأوطار: ١٥٩/١

ے مرسل حکمی قرار پا تا ہے جوان جیسے معاملات اوراحکام میں مرفوع کا درجہ اور حکم رکھتا ہے۔ چناں چہر مایا:

" قلت: فيحتمل أن يُقَالَ: هذا وإن كان موقوفاً فله حكم الرفع؛ لأن هذا لا يُقَالُ من قبل الرأى فهوعلى هذا مرسل".

(میں کہتا ہوں کہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ (بیروایت) اگر چہ موقوف ہے؛ لیکن بیمرفوع کے حکم میں ہے؛ کیوں کہ بیرائے اور قیاس سے نہیں کہا جاسکتا، پس اس بنا پر بیمرسل ہے۔)(۱)

پس بیہ حکماً مرسل ہے اور مرسل جمہور علما وائمہ کے نزد کی جمت ہے، سوائے امام شافعی رَحِمَیُ لُولْدُ کی مرسل کو جب کہ وہ دوسر ہے مرفوعات ومندات سے موید ہو، مقبول اور جمت مانتے ہیں ؛ بل کہ مرسل اگر دوسر بے مرسل یاضعیف روایت سے بھی موید ہوتب بھی امام شافعی رَحِمَیُ لُولْدُ اس کو جمت مانتے ہیں، جسیا کے علامہ نووی رَحِمَیُ لُولْدُ نَا ہے مقدمہ شرح مسلم میں لکھا ہے۔ (۲) مختیق رحال

ابر ہایہ کہ اس روایت کی سند کس درجہ اور مرتبہ کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے تمام رجال ثقہ ہیں۔ اور حافظ بن حجر رَحِمَیُ لاللہ کا تلخیص میں اس برسکوت کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے رجال ان کے نز دیک بھی ثقہ اور لائق احتجاج ہیں؛ کیوں کہ حافظ کی عادت یہ ہے کہ وہ سکوت وہاں کرتے ہیں جہاں احتجاج ہیں؛ کیوں کہ حافظ کی عادت یہ ہے کہ وہ سکوت وہاں کرتے ہیں جہاں

⁽۱) التلخيص الحبير: ۹۲/۱

⁽۲) مقدمة شرح مسلم: ۱۹

روایت صحیح یا حسن ہو، ورنہ اس پر سکوت نہیں کرتے ، کما لا یخفی علی اولی النهی. اس روایت کی سند جو حافظ ابن جر رَحِمَ اللّٰہ اللّٰہ نے پیش کی ہے ہے:

"روى أبوعبيد القاسم بن سلام عن عبدالرحمن بن مهدي عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمان عن موسى بن طلحة الخ."

(۱) موسی بن طلحہ رَحِمُ گُلالْ تا بعین میں سے ہیں ، صحابہ کی ایک جماعت سے انہوں نے ساعت حدیث کی ہے، ان کی کنیت ابولیسلی ہے۔ امام احمد رَحِمَ گُلالْ نے کہا کہ لیس بہ بائس، واقدی نے کہا کہ تقہ کثیر الحدیث تھے، مجلی رَحِمَ گُلالْ گُ نے کہا کہ تقہ تا بعی تھے۔ حافظ بن حجر رَحِمَ گُلالْ گُ نے تقریب میں فرمایا:

ثقة جليل من الثالثة ويُقَال إنه ولد في عهد النبي صَلَىٰ اللهُ عَلَى اللهُ عَلَىٰ اللهُ عَلَىٰ اللهُ عَلَىٰ اللهُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ اللهُ عَلَيْهِ اللهُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ اللهُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ اللهُ عَلَيْهِ اللهُ عَلَيْهِ اللهُ عَلَيْهِ اللهُ عَلَيْهِ عَلْمِ عَلَيْهِ عَلَ

(یعنی جلیل القدر ثقه ہیں محدثین کے تیسر بے طبقہ میں سے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ نبی کریم صَلَی لاَلاَ اللّٰهِ اللّٰهِ وَسِیرًا کہا جاتا ہے کہ یہ نبی کریم صَلَی لاَلاَ اللّٰهِ اللّٰهِ وَسِیرًا کہا جاتا ہے کہ یہ نبی کریم صَلَی لاَلاَ اللّٰهِ اللّٰهِ وَسِیرًا کہا جاتا ہے کہ یہ نبی کریم صَلَی لاَلاَ اللّٰهِ اللّٰهِ وَسِیرًا کہ اللّٰهِ الللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهِ الللّٰهِ الللّٰهِ اللّٰهِ اللّٰهِ الللّٰهِ ال

(۲) قاسم بن عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن مسعود رَحِمَ اللهٰ کوفی مشہور تقدیما ابن سعد رَحِمَ اللهٰ نے ان کواہل کوفہ کے تیسر نے طبقے میں داخل کیا ہے اور تقد کہا ہے؛ نیز یجیٰ بن معین اور عجلی رحِمَهَ اللهٰ نے کہا کہ تقد ہیں اور سفیان بن عیینہ رَحِمَ اللهٰ کہ تند ہیں اور سفیان بن عیینہ رَحِمَ اللهٰ کہتے ہیں کہ میں نے مسعر سے یو چھا کہ آپ نے جن لوگوں کو پایا ہے ان میں سب سے زیادہ حدیث کے بارے میں محتاطیا اثبت کون سے ? تو کہا کہ قاسم بن میں سب سے زیادہ حدیث کے بارے میں محتاطیا اثبت کون سے ؟ تو کہا کہ قاسم بن

⁽۱) تهذیب التهذیب: ۱۰/۳۱۲ ،تقریب: ۲۵۷

عبدالرحمٰن اورغمر وبن دينار رحِمَهَا لاللهُ _ (1)

(۳) المسعودى: يوعبدالرحمان بن عبدالله بن عتبه بن عبدالله بن مسعود رَحِمَهُ لللهُ للهُ الله بن مسعود رَحِمَهُ لللهُ للهُ عن الله بن عتبه بن كوفی ہیں، ان سے بخاری اور اصحاب سنن نے روایت کی ہے، ان کونسائی نے لاباس بہ کہا ہے اور ابن معین رَحِمَهُ لللهُ نے ثقہ کہا ہے، امام ابوداؤد رَحِمَهُ لللهُ نے شعبہ سے نقل کیا کہ صدوق ہیں اور مسعر رَحِمَهُ لللهُ نے کہا کہ میں مسعوی سے زیادہ حضرت ابن مسعود ﷺ کے علم سے واقفیت رکھنے والے کونہیں جا نتا ، علی بن المدینی شخ امام بخاری رَحِمَهُ لللهُ فرماتے ہیں کہ مسعودی ثقه ہیں؛ مگر عاصم اور سلمہ بن کہیل سے جوروایت کرتے ہیں، اس میں غلطی کرتے ہیں۔ (۲)

البته آخرعمر میں انہیں اختلاط وتغیر کی شکایت ہوگئی تھی، چناں چہ حافظ نے فر مایا کہ:صدوق ہیں،مرنے سے قبل انہیں اختلاط ہوگیا تھا۔ (۳)

گریے ثقابت میں قادح نہیں، کیوں کہ ایسا تو بڑے بڑے ائمہ کو بھی ہوا ہے اور اس سے بہت کم بچتے ہیں، ہاں البتہ یہاں اتنی بات ضرور ہے کہ بیر وابت الباب مسعودی سے ان کے شاگر دعبد الرحمٰن بن مہدی رَحِمُ اللّٰهُ نقل کرتے ہیں اور تہذیب البتہ یہ بیں عجل وابن سعد رحِمُ اللّٰهُ وغیرہ سے تغیر واختلاط کی شکایت نقل کرنے کہ ابن مہدی اور بزید بن ہارون رحِمُ اللّٰهُ کیا ہے کہ ابن مہدی اور بزید بن ہارون رحِمُ اللّٰهُ کے ان سے خنلط احادیث نہیں۔ (۲۸)

اس ليے روايت الباب ضعف كى ضرب سے پچنہيں سكتى ؛ مگرتهذيب الكمال

⁽۱) تهذیب الکمال: ۳۸۱/۲

۲۲۲/۱۷ : ۲/۱۰۰/۱ میزان : ۲/۱۰۰/۱ تهذیب الکمال : ۲۲۲/۱۷

⁽٣) تقریب: ۱۵۴۱

⁽٣) تهذيب التهذيب: ١٩١/٦

عرف الزهرة في مسح الوقبة كالمسكن الوقبة المسكن المسكن الوقبة المسكن المسكن المسكن المسكن المسكن المسكن المسكن

وغیرہ میں ہے کہ قاسم سے انہوں نے جوروایت کی ہے،اس کی تھیج کی گئی ہے۔(۱) اورمسعودی کی بیروایت قاسم ہی سے ہے؛ لہذا بیروایت بھی کم از کم حسن تو ہو جائے گی ،اس کی تا سُیراس سے بھی ہوتی ہے کہ حافظ بن حجر رَحِمَهُ ُلالِاُمُّ نے تَلخیص میں اس روایت برسکوت کیا ہے جوروایت کے صحت باحسن بر دال ہے۔ (واللہ اعلم) (۴) عبدالرحمٰن بن مهدى رَحِمَهُ لاللهُ : بيه شهورومسلم امام حديث بين ، جبيها كه نووی رَحِمَهُ اللَّهُ نے شرح مسلم میں فرمایا اور اصحاب صحاح کے رجال میں سے ہیں ، علی بن المدینی رَحِمَهُ اللِّهُ نے کہا بیہ اعلم الناس تھے اور کہا کہ اگر مجھ سے رکن ومقام براہیم کے درمیان حلف لیا جائے تو میں قسم کھا سکتا ہوں کہ میں نے عبدالرحمٰن بن مہدی رَحِمَ اللّٰہ سے زیادہ عالم بالحدیث نہیں دیکھا۔ اور ابوحاتم رَحِمَ اللّٰہ نے کہا کہ امام ثقه ہیں۔ ابن القطان رحمَهُ الله الله سے زیادہ اثبت ہیں اور وکیع رحمَهُ الله سے اتقن ہیں۔ابن حیان رحمَهٔ لاللہ نے کہا کہ بیرحفاظ متقنین میں سے ہیں اورسوائے ثقات کے دوسر بےلوگوں سے روایت کا انکار کرتے تھے۔امام شافعی رَحِمَ اُلالِیْ نے فر مایا کہ میں نے دنیا میں ان کی نظیر نہیں دیکھی۔(۲)

(۵) ابوعبید: بیقاسم بن سلام رَحَمُ گُلانُی بین ، مشہور و معروف محدث نظے، ادیب و مصنف اور مختلف علوم کے ماہر نظے ، اسحاق بن را ہو بیہ رَحِمُ گُلانُی نے کہا کہ ابوعبید رَحِمَ گُلانُی مُحصے نیا دہ علم و سمجھ والے بیں ، اما م احمد رَحِمَ گُلانُی نے ان کو استاذ کے لفظ سے یا دکیا ہے ، ابن معین رَحِمَ گُلائی سے ان کے بارے میں بو چھا گیا تو کہا کہ نفتہ بیں ، انہی ابن معین رَحِمَ گُلائی سے کسی نے بو چھا کہ کیا ابوعبید سے حدیث کھی جاسکتی بیں ، انہی ابن معین رَحِمَ گُلائی سے کسی نے بو چھا کہ کیا ابوعبید سے حدیث کھی جاسکتی

⁽۱) تهذیب الکمال: ۲۲٬۳/۱۷، تهذیب التهذیب: ۱۹۱/۲

⁽۲) تهذیب الکمال: ۱/ ۳۳۸، تهذیب التهذیب: ۲۵۲/۹

ہے؟ تومسکراکر فرمایا کہ کیا ابوعبید کے بارے میں مجھ جیسے سے بوچھا جائے گا، جب کہ ان سے لوگوں کے بارے میں بوچھا جاتا ہے؟ امام ابوداؤ درَحِمَیُ لالاُ سے ان کے بارے میں معلوم کیا گیا، تو کہا کہ نقہ مامون ہیں۔(۱)

الغرض اس کے تمام رواۃ قابل احتجاج ہیں ،ضعف ہے، تووہ صرف مسعودی کے اختلاط وسئی حفظ کا ہے جس کا انجبار شواہد سے ہوسکتا ہے، پھریہ باب فضائل کا ہے جس میں یہ مضر نہیں جبیبا کہ آگے آرہا ہے۔

حاصل بحث

یہ ہے کہ سے رقبہ کے سلسلے میں متعددروایات ہیں ، جو قابل احتجاج ہیں ، ان کو موضوع کہنا تجاوزعن الحداور مجازفہ ہے ؛ کیوں کہ بعدالتحقیق ان پیش کردہ تین روایات کا حسن ہونا ثابت ہوا جن سے استدلال کرنا بلانکیر جائز ہے اوراگران روایات کو حسن نہ بھی مانیں ؛ بل کہ ضعیف ہی کہیں ، تب بھی تین روایات مل کر درجہ حسن لغیر ہ کو پہنچ جاتی ہیں ، پھراس سے بھی قطع نظر ضعیف باب فضائل میں مقبول ہے ، پھراس سے استدلال کیوں کر درست نہ ہوگا ؟

صاحب عون المعبود كارد

چناں چہعض لوگ بیہ کہہ دیتے ہیں کہ اس باب کی روایات ضعیف ہیں ؛ بل کہ بعض توسب کو موضوع بھی کہہ دیتے ہیں۔ چناں چہصا حب عون المعبود نے لکھا کہ:
'' ما روی فی مسح الرقبة کلها ضعاف ، کما صرح غیر و احد من العلماء ، فلا یجو ز الاحتجاج بھا''.

⁽۱) ويكيو: التذكرة للذهبي: ٢/١١م،تهذيب الكمال: ٣٥٧/٢٣

(مسح الرقبہ کے سلسلے میں جتنی روایات ہیں وہ سب ضعیف ہیں، جبیبا کہ بہت سے علما نے تصریح کی ہے؛ للہذاان سے احتجاج جائز نہیں۔)(۱)

میں کہنا ہوں کہاس میں چندوجوہ سے کلام ہے:

اولا: تواس ليے كه تمام روايات برضعف كاحكم لگانا صحيح نهيں، كيول كه بعض روايات كاحسن ہونا او برمعلوم ہوگيا۔

شافیا: اس لیے کہ اگریہ سب روایات ضعیف بھی ہوں تو پھر بھی متعدد روایات ضعیف بھی ہوں تو پھر بھی متعدد روایات مل کر درجہ حسن کو بہنچ جاتی ہیں۔ لہذا یہ سب مل کرضعیف نہ رہیں گی ؛ بل کہ حسن لغیر ہ ہو جا نمیں گی۔ پس صاحب عون المعبود کا یہ کہنا کہ ان سے استدلال درست نہیں ، غلط ہے۔

ثالثا: اس لیے کہ ضعیف اکثر علما کے نز دیک فضائل کے باب میں مقبول ہے تو پھراس ضعیف روایت سے مسح رقبہ کے استخباب پراستدلال کے درست نہ ہونے کا قول کیوں کرضیح ہوگا۔

فضائل میں ضعیف مقبول ہے

علما نے لکھا ہے کہ فضائل اعمال اور مواعظ وقصص اور ترغیب وتر هیب میں ضعیف حدیث بڑمل جائز ہے اور اس کے ضعف کے بیان کرنے میں تساہل سے بھی کام لیا جا سکتا ہے؛ لیکن عقائد اور حلال وحرام کے احکام میں ضعیف حدیث برعمل جائز نہیں اور نہ ضعیف حدیث کے بیان میں تساہل جائز ہے۔

خطیب بغدادی رَحِمَهُ اللَّهُ نے "الکفایة" میں ایک فصل بعنوان: "باب

⁽۱) عون المعبود: ا/۱۵۲

التشدید فی أحادیث الأحكام والتجوز فی فضائل الأعمال" قائم كی به اوراس میں متعدد حضرات محدثین سے احادیث فضائل وترغیب میں تسامل كا جواز نقل كیا ہے، سفیان تورى رَحِمُ اللهُ سے قل كیا ہے كہ انھوں نے كہا:

"لا تأخذوا هذا العلم في الحلال والحرام إلا من الرؤساء المشهورين بالعلم الذين يعرفون الزيادة والنقصان، فلا بأس بما سوا ذلك من المشائخ." (١) اورامام احمر مُرَعَمُ اللَّهُ عَنْ كَيَا هِ كَهَ الْحُولِ فَيْ مَايا:

"إذا روينا في الحلال والحرام والسنن والأحكام شدّنا وإذا روينا في فضائل الأعمال وما لا يضع حكما ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد." (٢)

اورابوز كريا العنبرى رَحِمَ اللهُ عَلَيْ اللهُ عَلَى كيا:

"الخبرُ إذا وَرَدَ لم يُحَرِّمُ حلالاً ولم يُحِلَّ حراماً ولم يُخِلُ حراماً ولم يُوجِبُ حكماً وكان في ترغيب وترهيب أو تشديد وترخيص وَجَبَ الإغماضُ عنه والتساهُلُ في روايته." (٣) علامه ابن الصلاح اوران بي كي اقتراء مين علامه نووي رَحِمُ اللهُ في فرمايا:

"يجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهُل في الأسانيد ورواية ما سوى الموضوع من أنواع الحديث الضعيف من غير اهتمام ببيان ضعفه فيما سوى صفات

⁽۱) الكفاية: ۱۳۲

⁽٢) الكفاية: ١٣٣٠

⁽٣) الكفاية: ١٣٨٠

الله تعالى وأحكام الشريعة من الحلال والحرام وغيرهما وذلك كالمواعظ والقصص وفضائل الأعمال وسائر فنون الترغيب والترهيب وسائر ما لا تعلق له بالأحكام والعقائد، ومِمّن روينا عنه التنصيص على التساهل في نحو ذلك عبد الرحمان بن مهدى وأحمد بن حنبل".(1) علامه ابن جمر رَحَمُ اللّهُ اللّهُ في القول المسرومين قرمايا:

" وقد ثبت عن الإمام أحمد وغيره من الائمة أنهم قالوا إذا روينا في الحلال والحرام شدّدنا وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا." (٢)

فقہاء حنفیۃ کے نز دیک بھی یہی قول غالبارا جے ہے؛ کیوں کہ انھوں نے اسی کا ذکر کیا ہے۔علامہ صکفی رَحِمَهُ لاللہؓ نے درمختار میں فرمایا:

" شرط العمل بالحديث الضعيف عدم شدّة ضعفه وأن يدخل تحت أصل عام وأن لايعتقد سنّيـّة ذلك الحديث". (٣)

ضعیف برعمل کے شرائط

بہر حال جمہور کے نز دیک حدیث ضعیف فضائل ونزغیب ونز ہیب میں معتبر

⁽۱) مقدمة ابن الصلاح: ۴٠٠ واللفظ له ،إرشاد الطلاب: ١/٠٠٠

⁽٢) القول المسدد: ١١-١١

⁽m) الدرالمختار مع الشامي: ا/17

عرف الزهرة في مسح الرقبة على المسلم الرقبة على المسلم الرقبة على المسلم الرقبة المسلم المسلم

ہے، یعنی اس بڑمل جائز ہے، لیکن اس کے لیے علمانے چند شرا نظ بیان کیے ہیں:

- (۱)وه حديث شديدالضعف نه هو_
- (۲) کسی اصل عام کے تحت مندرج ہو۔
- (۳)اسکی سنیت کااعتقادنه رکھا جائے۔

ان شرائط کا ذکرمتعد دحضرات محدثین وفقهانے کیا ہے۔ ^(۱) ان کی تفصیل یہ ہے:

(۱) حدیث شدیدالضعیف نه ہو، لیمنی اس کے رواۃ میں کذاب و مہم بالکذب یا فاسق راوی نه ہو، پس اگر راویوں میں کوئی راوی کذاب ہے یا مہم بالکذب ہے یا فاسق ہے تو اس کی حدیث فضائل میں بھی معتبر اور قابل قبول نه ہوگی ، لیمنی اس بڑمل جائز نه ہوگا۔

(۲) اصل عام کے تحت داخل ہو، یعنی اس میں کوئی نئی بات بیان نہ کی گئی ہو جیسے کوئی نئی بات بیان نہ کی گئی ہو، جیسے کوئی نئی شم کی نمازیا کوئی مقدار وغیرہ رکعات کی یا کسی اور چیز کی بیان نہ کی گئی ہو، بلکہ جو بات پہلے سے کسی نص یا اجماع سے ثابت ہواس کی کوئی فرع اس حدیث میں ہوتب وہ قابل عمل ہوگی۔(۲)

(۳) اس کی سنیت کا عقادنه رکھاجائے؛ کیوں کہ جب حدیث صحیح نہیں ہے، تو حضور ﷺ لیٹرالسّ کی طرف اس کومنسوب کرنا درست نہ ہوگا؛ لہذا سنت ہونے کا اعتقاد درست نہ ہوگا؛ بل کہ صرف احتیاط کی نیت سے مل کرنا جا ہیے۔

⁽۱) فتح المغيث: ا/۲۸۹، توجيه النظر: /۲۵۳، تدريب: ا/۲۹۸، در مختار مع رد المحتار: ا/۲۲۸، مقدمهٔ إعلاء السنن: ا/۵۸، هامش الاعتصام: ا/۲۲۸ (۲) فتاوى ابن تيمية: ۱۸/۲۵–۲۲

اب اس مسکه مجوث عنها کے سلسلہ کی روایات پرنظر ڈالیے کہ مذکورہ روایات میں سے کوئی الین نہیں، جوضعف شدید کا شکار ہو؛ کیوں کہ ضعف شدید ہے کہ اس روایت کا کوئی راوی متہم بالکذب والوضع ہواورلیٹ جن کوضعیف گردانا جا تا ہے، الیسی ہی طریق برزار میں محمد بن جراور طبرانی رحمَها (لائم میں سعید بن عبدالجبار جن پرضعف کا تکم لگایا گیا ہے کسی کے نزدیک بھی کذاب و وضاع نہیں؛ لہذا ان کی روایات کوضعیف مان لیس تب بھی بیضعف شدید کا شکار نہیں؛ لہذا شرطاول پائی گئی۔ کوضعیف مان لیس تب بھی بیضعف شدید کا شکار نہیں؛ لہذا شرطاول پائی گئی۔ اسی طرح مسح رقبہ جوان روایات سے ثابت ہے تکم عام واصل عام میں داخل ہے۔ وہ اس طرح کہ احادیث صحیحہ سے اسباغ وابلاغ فی الوضوء کا مستحب ہونا ثابت ہے۔ لہذا مسے رقبہ بھی مسح رائس میں اسباغ وابلاغ کے تحت آ جائے گا۔ اسباغ فی الوضوء کا مستحب ہونا ثابت اسباغ فی الوضوء کا مستحب ہونا ثابت اسباغ فی الوضوء کی الوضوء کا مستحب ہونا ثابت اسباغ فی الوضوء کا مستحب ہونا ثابت کا کہ کوئی کوئی کے کہت آ جائے گا۔ اسباغ فی الوضوء کی کا کہت کی کا کی کوئی کے کہت آ جائے گا۔ اسباغ فی الوضوء کا کھیں کے کہت آ جائے گا۔

بخاری، مسلم وغیرہ کتب احادیث میں اسباغ فی الوضوء کی فضیلت برِ احادیث موجود ہیں، اسباغ کا مطلب بیر ہے کہ وضوء کو پورے بورے طریقہ برکرے، علماء نے اسباغ کی مختلف صورتیں ذکر کی ہیں۔

(۱) تمام واجبات وسنن ومستحبات ومكملات كے ساتھ وضوكرنا۔(۱)

(۲) اعضاء کے وہ حدود جن کا وضو کیا جاتا ہے ،ان سے تجاوز کرنا۔^(۲)

(۳) اطالهٔ غره و تحجیل کرنا، یعنی منه اور باتھ پیر کامخصوص حدود سے زیادہ دھونا، جبیا کہ بخاری ومسلم سے ثابت ہے اور حضرت ابو ہر میرہ ﷺ کاممل بھی مسلم

میں ہے۔

⁽۱) المرقاة: ۱۰۵/۲

⁽٢) المرقات عن الطيبي: ١٩/٢

(۴) بعدالوضوء ایک چلوپانی لے کر ببیثانی برسے بہانا جیسا کہ ابوداؤ دمیں ابن عباس ﷺ کی حدیث حضرت علی ﷺ سے ثابت ہے۔

(۵) چلومیں بانی لے کرسرکے اوپرسے بہانا جبیبا کہ طبرانی، بزاروغیرہ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔(۱)

الغرض اسباغ فی الوضو کی مختلف صور تیں ہیں ۔ان تمام اقوال وتوجیہات کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصود اس سے وضوء کے بانی کوتی الامکان جسدوبدن کو پہنچانا ہے تا کہاس کی برکت سے وہ اعضاء وصص بدن بھی قیامت کے دن روشن ہوجا نہیں۔

چنانچہ سلم میں رسول اللہ صَلَیٰ لاَلاَ مَالُیٰ لاَلِهُ اَلِیْرِکِ کَم سے حضرت ابو ہر مریہ ﷺ روایت کرتے ہیں:

"تبلغ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضوء." (جهال تک وضوء کاپانی مومن (کے جسم کو) پنچے گا، و ہاں تک چبک یازینت بھی اس کو پنچے گی۔)(۲) پیر مسح رقبہ بھی اس اصل عظیم کے تحت داخل ہو کر مستحب قرار یائے گا، جبیبا کہ ظاہر ہے۔

رہی تیسری شرط کہ اس سے ثابت شدہ امرکو باعقادسنیت نہ کیاجائے، اس کا مطلب سے کہ اس عمل کوحدیث سے ثابت نہ مانا جائے؛ بل کہ احتیاط کی نیت سے کیا جائے، سوہمیں اس التزام میں کوئی چیز مانع نہ تھی؛ مگر کیا کریں کہ اولاً بیروایت ضعیف نہیں، ثانیاً کئی روایات مل کر درجہ حسن کو پہنچ گئی ہیں؛ اس لیے اس شرط کو نظر انداز کرنا

⁽۱) معارف السنن: ا/۲۰۰

⁽٢) كذا في المشكاة

پڑتا ہے؛ کیوں کہ علما کے یہاں جو یہ فیصلہ ہے کہ فضائل میں ضعیف مقبول ہے، تواس سے مرادوہ ضعیف روایت ہے، جوصرف تنہا ہواورا گر چند ضعیف احادیث مل جائیں تو یہ پھرضعیف ہی نہیں رہتیں ؛ بل کہ حسن ہوجاتی ہے۔

چناں چہ حضرت شیخ محدث عبدالحق دہلوی رَحِمَهُ اللهُ مقدمهُ مشکوة شریف میں فرماتے ہیں:

" وما اشتهر أن الحديث الضعيف معتبر في فضائل الأعمال لا في غيرها المراد مفرداته لا مجموعها؛ لأنه داخل في الحسن لا في الضعيف." (١)

(یعنی جومشہورہے کہ حدیث ضعیف فضائل اعمال میں معتبرہے،اس کے علاوہ میں نہیں ، تو اس سے مراد ننہاضعیف روایات ہیں ، نہ کہ ان سب کا مجموعہ، کیوں کہ ریہ مجموعہ حسن میں داخل ہے نہ کہ ضعیف میں۔)

الغرض مسح رقبہ کا ثبوت حسن روایات سے ہے،خواہ (علی الترقی) حسن لذاتہ کہو،خواہ (علی الترقی) حسن لذاتہ کہو،خواہ (علی التزل) حسن لغیرہ کہو، ہرحال میں مدعی ثابت ہے، اسی لیے علامہ شوکانی رَحِکُ اللّٰہ نے اس سلسلہ کی ہرحدیث کوتنہا نا قابل احتجاج قرار دیئے کے باوجود سب کے مجموعہ سے احتجاج کوشیح اور ان روایات کوحسن لغیرہ قرار دیا ہے جسیا کہ ہم نے اور نقل کیا ہے۔

مسح رقبه برایک اوراستدلال

مسے رقبہ کے استحباب برایک اور استدلال بھی کیا جاسکتا ہے، وہ یہ کہ ابن حبان رحمی گلاٹی وغیرہ نے روایت پیش کی ہے کہ وضوء کرتے وفت کلی کرتے ہوئے یہ

(١) مقدمة المشكاة

دعا پڑھے، ناک میں پانی ڈالتے وفت بید عاء پڑھے وغیرہ، اسی میں ہے کہ جب گردن کامسح کریے تو بیہ پڑھے:

" اَللَّهُمَّ اَعُتِقُ رَقَبَتِي مِنَ النَّارِ."

اس کوابن حبان رحم گرالیا گا وغیرہ نے مختلف طرق سے روایت کیا ہے اوراس پر علامہ شامی رحم گرالیا گا نے ان طرق مختلفہ کی بناپر اس کی شخسین کی ہے ؛ کیوں کہ حدیث ضعیف تعدوطرق سے حسن کے مرتبہ کو بہنچ جاتی ہے ؛ جب کہ بیضعف سوء حافظہ یا ارسال یا تدلیس یا جہالت حال کی وجہ سے ہو اور اگر ضعف فسق راوی یا کذب راوی کی وجہ سے ہے ، توبہ تعدد مؤثر نہیں اور نہ ہی بیضعیف روایت درجہ حسن کی طرف ارتقاء کر ہے گی۔

علامہ شامی رَحِمَیُ لُالِالْ فرماتے ہیں کہ علما کے اس روایت بڑمل سے یہی ظاہر ہے کہ بیرروایت اس قسم اخیر سے نہیں ہے، یعنی اس کاضعف فسق یا کذب راوی کی وجہ سے نہیں ہے۔

راقم کہتا ہے کہ اس بنا پر ان احادیث سے بھی مسے رقبہ کے استخباب کا ثبوت ہوتا ہے؛ مگر خود مجھے اس میں نظروتا مل ہے۔ وجہ تا مل بیہ ہے کہ طحاوی ترحم گالاللہ ان احادیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کے تمام طرق متہم بالوضع سے خالی نہیں۔(۱)

لہذااس سے استدلال نہیں ہوسکتا کہ بیضعف تعددطرق سے منجر نہیں ہوسکتا کہ بیضعف تعددطرق سے منجر نہیں ہوسکتا (واللہ اعلم) جبیبا کہ ابھی مذکور ہوا کہ وہ ضعف جو کذب راوی کی وجہ سے آیا ہو تعددطرق سے زائل نہیں ہوتا۔

⁽۱) الطحطاوي على المراقي: ۲۰

عرف الزهرة في مسح الرقبة ككيكي روايات موضوعة في الباب

اب ہم یہاں براس بات کی موضوع روایات کی نشاندہی کرتے ہیں اور اس میں کس راوی کی وجہ سے بیچکم وضع لگاہے،اس کوبھی مختصراً بیان کرتے ہیں۔ (١)عن ابن عمر عَيْنُ أن النبي صَلَىٰ لِلْإَعَلِيْرِيَكُم قال: من توضأ ومسح على عنقه وقى الغل يوم القيامة. (١) (حضرت ابن عمر ﷺ ہے مروی ہے کہ نبی کریم صَلی لافا چَلنہ وَیّ کم نے فرمایا کہ جو شخص وضوکرے اوراینی گردن برمسح کرے وہ قیامت

کے دن طوق پڑنے سے محفوظ رہےگا۔)

یہ حدیث موضوع ہے؛ کیوں کہاس کی سند میں واضع و کذاب راوی ہے، حافظ ابن ججر رَحِمَيُ لللّٰہ نے فر مایا کہ میں نے ایک جزء بڑھا ہے جس کوابوالحسین بن فارس سے الخ روایت کیا ہے ،اس کے بعد فر مایا کہ ابن فارس اور فلیج کے درمیان مفازہ ہے، بینی بیروایت منقطع ہے کہ درمیان سے راوی ساقط ہیں۔(۲)

علامہ شوکانی رَحِمَا الله علی الله وطار میں فرمایا کہ بیہ روایت احمد بن عیسی رَحِمَهُ اللِّهِ کے امالی اور شرح التجرید میں بسند متصل ہے؛ کیکن اس کی سند میں حسین بن علوان اورا بوخالد واسطى رحِمَهَا لاينُهُ مِينٍ _ (٣)

راقم کہتا ہے کہ سین بن علوان وضاعین میں سے ہے۔چناں چہ میزان الاعتدال

⁽۱) رواه أبو الحسين بن فارس باسناده وقال هذا إنشاء الله صحيح. تلخيص: $\eta \gamma \gamma \gamma \gamma \gamma \gamma \gamma$

⁽٢) التلخيص الحبير: ٩٢/١

⁽٣) نيل الأوطار: ١٥٩/١

میں ہے کہ بیخی رَحِمَهُ اللّٰهِ نے فرمایا کہ بیہ کذاب ہے اور علی نے کہا کہ بے حدضعیف ہے اور ابوحاتم، نسائی اور دارقطنی رحم اللّٰہ نے کہا کہ متروک الحدیث ہے اور ابن حبان رَحِمَ اللّٰہ نے کہا کہ متروک الحدیث ہے اور ابن حبان رَحِمَ اللّٰهِ نے کہا کہ ہشام رَحِمَ اللّٰهِ فَعَیرہ برحدیثیں گھڑتا تھا کہ اس کی حدیث لینا حلال نہیں ؛ مَرتعجب کے طریقہ (انہی)۔ (۱)

اورابوخالدواسطی جس کا نام عمروبن خالد ہے، یہ بھی کذاب ووضاع ہے، امام احمد رَحِمَ اللّٰه اللّٰه کے حوالے سے ان کے آباء کے حوالے سے ان کے آباء سے جھوٹی حدیثیں بیان کرتا تھا ، نیز فر مایا کہ بیہ متروک الحدیث ، لیس بشی ء ہے، امام ابن معین رَحِمَ اللّٰه انے کہا کہ کذاب غیر ثقة اور غیر مامون ہے ، ابو زرعہ رَحِمَ اللّٰه اللّٰہ کے کہا کہ کذاب غیر ثقة اور غیر مامون ہے ، ابو زرعہ رَحِمَ اللّٰہ اللّٰہ کہ کہ حدیث گھڑتا تھا۔ (۲)

الغرض ان راویوں کی وجہ سے اس روایت کوموضوع قر ار دیا گیا ہے۔

(۲) عن ابن عمر على كان إذا توضأ مسح عنقه ويقول: قال رسول الله صَلَىٰ لَاللهِ عَلَىٰ لِاللهِ عَلَىٰ لِاللهِ عَلَىٰ لِاللهِ عَلَىٰ اللهِ عَلَىٰ اللهِ عَلَىٰ اللهِ عَلَىٰ اللهِ عَلَىٰ اللهِ عَلَىٰ اللهِ عَلَىٰ اللهُ اللهُ عَلَىٰ اللهُ اللهُ عَلَىٰ اللهُ عَلَىٰ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ عَلَىٰ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ عَلَىٰ اللهُ اللهُ اللهُ عَلَىٰ اللهُ عَلَىٰ اللهُ عَلَى اللهُ ا

(ابن عمر ﷺ سے مروی ہے کہ وہ جب وضوء کرتے تو گردن کا مسے کرتے اور فر ماتے کہ رسول اللہ صَلَیٰ لِاَیْدَ کِیْرِ کِیْ

اس روایت کو حافظ ابن حجر رَحِمَهُ الله شابونعیم رَحِمَهُ الله گی تاریخ اصبهان سے نقل کیا ہے اور بیسند نقل کی ہے:

- (۱) ميزان الاعتدال: ۲۵۴/۱
- (۲) تهذیب التهذیب: ۲۳/۸
 - (۳) التلخيص: ۹۲/۱

"ثنا محمد بن أحمد ثنا عبدالرحمن بن داؤد ثنا عثمان بن خوزاذ ثنا عمر بن محمد بن الحسن ثنا محمد بن عمروالانصارى عن أنس بن سيرين عن ابن عمرالخ."
راقم كهتا ه كماس سند مين عبدالرحن بن داؤدرَ عَنَّ للله ه محمد الناس مين كذاب كردانا ه بايوعبدالله بن الآباداورا بن مسدى اور بهت سے لوگول نے اس كو كذاب قراردیا ہے۔ (۱)

اور محمد بن عمر والانصارى رَحَمَىُ اللهِ گُوعلامه شوكا فى رَحَمَىُ اللهُ عَنْ وَاهٍ '' كَهَا ہے'' (٣)وعن ابن عمر ﷺ أن رسول الله صَلَىٰ اللهِ عَلَىٰ وَسِولِ اللهِ صَلَىٰ اللهِ عَلَيْهِ وَسِسَلَمِ قَالَ: مسح الرقبة أمان من الغُلّ. (٣)

(ابن عمر ﷺ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صَلَیٰ لاَفِهُ عَلَیْهِوَ سِنَم نَے فرمایا کہ گردن کامسے کرنا ہیڑی سے امان وحفاظت ہے۔)

اس حدیث کوجسیا کہ حافظ نے تلخیص میں فرمایا کہ ابو محمد الجوینی نے وارد کیا ہے اور کہا ہے کہ ائمہ حدیث نے اس کی اسنا دکو قبول نہیں کیا اور اس سے راضی نہیں ہوئے۔ اور ابن الصلاح رَحَمَ اللهٰ ہُ نے کہا کہ بیحد بیث رسول اللہ صَلَیٰ لاَلهٰ عَلیٰ وَسِلَم ہوئے۔ اور ابن الصلاح رَحَمَ اللهٰ ہُ نے کہا کہ بیحد بیث رسول اللہ صَلَیٰ لاَلهٰ عَلیٰ وَسِلَم اللهٰ سے معروف نہیں اور اما م نو وی رَحِمَ اللهٰ ہُ نے فرمایا کہ بیحد بیث موضوع ہے۔ (۲۸) راقم کہتا ہے کہ بیا حاد بیث اگر چہ صحت یا حسن سے متصف نہیں ہوسکتی ، تا ہم ان چند روایتوں سے بھی اتنا ضرور مفہوم ومعلوم ہوتا ہے کہ سے رقبہ کی اصل ہے جسیا کہ جسیا کہ

 $[\]alpha r r / m$: ميزان الاعتدال: $\alpha m / r$ ، لسان الميزان (۱)

⁽٢) نيل الاوطار: ١/٢٠٣٠

⁽٣) رواه الديلمي في مسندالفردوس كذا شرح احياء العلوم: ٣٦٥/٢، كذا في إحياء السنن: ا/٣٦٥

^{97/1} التلخيص الحبير: (γ)

عوف الزهوة في مسح الوقبة علي الموقبة على الموقبة على الموقبة على الموقبة على الموقبة على الموقبة على الموقبة علامه شوكا في *رَحِمَ* مُنْ اللِينُ مُنْ عَلَى المُنْ اللِينَ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ ال

بہ ہرحال اس تمام تربحث سے یہ بات واضح ہوگئی مسے رقبہ بے اصل نہیں ؛ بل کہ اس کی مشروعیت واسخباب پران موخرالذکر روایات کے علاوہ حسن روایات بھی ہیں اور پھر بدروایات بھی اس کے اصل ہونے پردال ہیں۔ واللہ اعلم کیفیت مسے رقبہ

اب آخر میں مسے رقبہ کی کیفیت کے متعلق بھی کچھ عرض کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ بعض فقہانے مسے راُس اوراسی طرح مسے رقبہ کی ہیے کیفیت بیان کی ہے کہ ہر دونوں ہاتھوں کی تین انگلیوں کو سرکے اگلے حصہ پرر کھے؛ مگرانگوٹھا اور کلمہ کی انگلی نہ رکھے اور مہتھیلیوں ہتھیلی بھی الگ رکھے اوران تین انگلیوں کو گدی کی طرف لے جائے ، پھر ہتھیلیوں کو سرکے بچھلے حصہ پرر کھے اور سرکے اگلے حصہ کی طرف ہاتھوں کو لے آئے، پھر انگوٹھوں سے کا نوں کے باہر کا مسے کرے اور سباختین (کلمہ کی انگلیوں) سے کا نوں کے اندرونی حصہ کا مسے کرے اور ہاتھوں کی بیشت سے گردن کا مسے کرے۔ (۱)

اور کفاریہ ہی میں نہا ہے سے اور عنامیہ میں اس کیفیت کی وجہ بھی ذکر کی ہے ، وہ ہی کہ اس طریقہ سے اس لئے کرنا ہے تا کہ پورے سر کامسے ایسی تری سے ہوجو مستعمل نہیں ہوئی ، کیونکہ اگر ایک ہی وقت ہتھیلیوں ، انگو شھے اور انگلیوں سے مسح کر دیں تو پھر دوبارہ سے کرنا گویا ایسا ہوا کہ ستعمل یانی سے سے کیا۔

مگرعلامہ بن ہمام رَحِمَهُ اللّٰهُ نے اس کیفیت برکلام کیا ہے۔ چناں چہفر مایا: ''بہرحال سباحتین (کلمہ کی انگلیوں) کا مطلقاً الگ رکھنا تا کہ ان سے کا نوں کامسح کیا جائے اور ہتھیلیوں کا، پیچھے ہاتھ لے جاتے ہوئے

⁽۱) كفايه عن المستصفى والنهاية: ١/٢٩١

الگ رکھنا تا کہ کنیٹی پر سے ان کولوٹائے ، سنت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے؛ اس لیے کہ (پانی کا) مستعمل ہونا (عضو) سے جدا ہونے سے قبل ثابت نہیں ہوتا اور پھر کان تو سر ہی (کے حصہ) میں سے ہیں (کماء جاء فی الحدیث) یہاں تک کہ ان دونوں (سراورکان) کی تری کا ایک ہونا بھی جائز ہے اور اس لیے کہ رسول اللہ کا وضوء (نقل) کرنے والوں میں سے کسی نے اس (کیفیت) کوفقل نہیں کیا، اگر بالفرض یہ کیفیات مسنونہ میں سے ہوتا تو یہ (صحابہ) ضروراس کی بالفرض یہ کیفیات مسنونہ میں سے ہوتا تو یہ (صحابہ) ضروراس کی تصریح کرتے۔'(۱)

اورعلامہ شامی رَحِمَیُ لُالِیْہُ نے بھی ردالمختار میں اس کو مختصراً نقل فر ما کر سکوت فر مایا، بلکہاس سے راضی ہوئے ہیں۔(۲)

اور بحرالرائق میں بھی علامہ زیلعی رَحِمَیُ اللّٰہ سے اس کیفیت مشہورہ برِنکیر نقل کی ہے جس کا حاصل ہیہ ہے:

''بعض لوگ جو ہے کہتے ہیں کہ تصلیوں کوالگ رکھے تا کہ یانی کے استعال ہوجانے سے بیہ بچے رہیں ، بیہ بے فائدہ ہے کیوں کہ (مسح کرنے کے لیے ہاتھ کا) رکھنا اور (ان کا آگے یا پیچھے کی طرف) کھنیچنا ضروری ہے، پس اگراول دفعہ رکھنے سے وہ مستعمل ہوتے ہیں، تو دوسری دفعہ سے بھی مستعمل ہوتے ہیں۔ لہذااس کا مؤخر کرنا بے سود و بیائد اس کا مؤخر کرنا بے سود و بیائد اس کا مؤخر کرنا بے سود و بیائد اس کا مؤخر کرنا ہے سود

⁽۱) فتح القدير: 1/2ا

⁽۲) ردالمختار: ۱/۱۲۱

⁽٣) البحر الرائق: ١٩/١

عرف الزهرة في مسح الرقبة عليك الزهرة في مسح الرقبة

حاصل ہے ہے کہ اول تو ہے کیفیت نبی کریم صَلیٰ لاَلاَ عَلیٰ کے سے ثابت نہیں دوسر ہے جواس کیفیت کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ استعال ہونے سے احتر از کرنا ہے ہیں بعد التا مل بے فائدہ ہے؛ کیوں کہ جب تک اعضاء وضو سے ہاتھ جدانہیں ہوگاس وقت تک اس ہاتھ کواوراس کی تری کو مستعمل ہونے کا حکم نہیں گئا۔ چناں چہ کفاریہ میں ہے:

" لأن الماء لا يُعُطىٰ له حكم الماء المستعمل حال الاستعمال، نص على ذلك في المبسوط، فقال: فكما أن في المغسولات الماء في العضوء لايصير مستعملاً، فكذا في إقامة السنة في الممسوح." (1)

پھراگر ہاتھ رکھتے ہی مستعمل ہونے کا حکم لگ جاتا ہے تو اول دفعہ ہاتھ سر پر رکھنے سے وہ پانی بیا اس کی تری مستعمل ہوگئ؛ لہذا اس سے آگے ہاتھ سے مسح کرنا درست نہ ہونا چا ہیے ،حال آل کہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ،معلوم ہوا کہ اعضاء پر ہاتھ رکھنے یا پھیرنے سے ہاتھ اوراس کی تری مستعمل نہیں ہوتی ؛ اس لیے پہلی دفعہ کے بعد بھی مسح کو جائز رکھا جاتا ہے۔

یہ تو کلام تھا مسے راُس کے متعلق اور مسے رقبہ کا بھی یہی حال ہے کہ ہاتھ کی پشت سے مسے کرنا کسی روایت سے ثابت نہیں، جبیبا کہ علامہ عبدالحی صاحب لکھنوی رَحِمَ اللّٰهِ اللّٰہِ نَے سعایہ میں تصریح کی ہے۔ (۲)

اور یہ کہنا کہ یانی یاتری مستعمل ہوجاتی ہے سرے مسح کرنے سے،اس کاجواب

⁽۱) الكفاية: ا/۳۰، مع فتح القدير

⁽٢) السعاية

عوف الزهرة فی مسح الوقبة ﷺ کے کے کی جی کے الکے ہونے سے قبل استعال ہو اوپر کی سطور سے سہوگیا کہ اعضاء سے ہاتھوں کے الگ ہونے سے قبل استعال ہو جانے کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔

پھرا حادیث سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صافی لائۃ کیری کے کرنا ہماری کوتاہ کرتے ہوئے ہی گردن کا سے فرمایا تھا، اور گردن کا الگ سے سے کرنا ہماری کوتاہ نظر سے نہیں گزرا۔ الہذا اس خاص کیفیت پرتو زوردینا التزام مالا بلزم معلوم ہوتا ہے۔ البتہ مطلق سے رقبہ کا انکار سرا سرنا انصافی ہے۔ اور سرکے سے کے ساتھ گردن کے مسلح کرنے پرطلحہ بن مصرف کی روایت کے یہ الفاظ صاف ہیں: "یمسح داسه حتی بلغ القذال و ما یلیه من مقدم العنق" اسی طرح البتہ واکل بن حجر کھی کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سرکا سے کرنے کا کوئی و کرنہیں۔ ہمارا کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سرکا سے کرنے کا کوئی و کرنہیں۔ ہمارا معصود یہ ہے کہ اس میں کوئی خاص کیفیت منقول نہیں جس طرح چاہے کیا جا سکتا ہم مقصود یہ ہے کہ اس میں کوئی خاص کیفیت منقول نہیں جس طرح چاہے کیا جا سکتا ہم مقصود یہ ہے کہ اس میں کوئی خاص کیفیت منقول نہیں جس طرح چاہے کیا جا سکتا ہم مقصود یہ ہے کہ اس میں کوئی خاص کیفیت منقول نہیں جس طرح چاہے کیا جا سکتا ہم مقصود یہ ہم ذخواہ سرکے ساتھ یا الگ سے۔ و اللّٰہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم .

ھذا آخر ما اُردٹ ایرادہ ھنا بفضل اللّٰہ العظیم، اللّٰہ مقبلہ منی و اجعلہ ذخواً لمعادی و عاقبتی .

فقط محمه شعیب الله عفی عنه

وقد فرغت أنا من تسويده في التاسع من ربيع الاول: ١٣٠٨ ومن تبيضيه في الخامس من ربيع الثاني ١٠٠٠هم

